PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ABRIL - JUNIO
NUM. 50 1957 VOL. 13
MADRID

SUMARIO

Págs.

¿Vida en el laboratorio? por *Alejandro Roldán, S. I.* 127

El "Liber de Unitate et Uno", Gundisalvo intérprete de sí mismo, por *Manuel Alonso, S. I.* 159

El problema de los tres grados de certeza. I. Las incertidumbres de la certeza, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 203

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

A. Roldán: Metafísica del sentimiento. — *G. Berkeley*: The Works of... Vol. V-VIII.—*A. A. Luce*: Sense without matter, or direct perception.—*J. O. Wisdom:* The unconscious origin of Berkeley's Philosophy.—*J. Zürcher*: Das Corpus Academicum.—*K. Jaspers*: Philosophie.—*A. Hartmann*: Toleranz und Chrislicher Glaube.—*C. Orsi*: La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead. *J. Gonsette:* Pierre Damien et la culture profane.—*Bibliografía Filosófica Italiana del 1900 al 1950.* Vol. IV. *K. Brockmöller*: Christentum am Morgen des Atomzeitalters.—*H. Krings:* Meditation des Denkens.—*L'Hérédité humaine.* Cahiers Laennec, núm. 3 y 4 223

REVISTAS.

Historia de la Filosofía moderna y contemporánea 244

CRÓNICA 257

Libros recibidos 259

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipuzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1957:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

¿VIDA EN EL LABORATORIO?

De unos años a esta parte se renueva periódicamente—cada vez con mayor frecuencia—el rumor de que se ha logrado sintetizar la vida en el laboratorio, y aunque la noticia sea generalmente acogida con reserva en los medios científicos, no deja de causar su revuelo y aun a veces desorientación en la gran masa. La Prensa, ávida de titulares sensacionales, ha anunciado ya repetidas veces la *creación* de la vida con los recursos de la bioquímica, y algunos poco informados sintieron vacilar su fe en la Filosofía Perenne, por creer que, según ella, el hecho anunciado era de todo punto imposible. Examinemos, pues, la cuestión a la luz de los principios filosóficos.

La atención al presente problema data de 1828 cuando el químico alemán Friedrich Wöhler obtuvo por síntesis en el laboratorio la primera substancia orgánica, la urea. La línea divisoria entre la química orgánica e inorgánica, que hasta aquel tiempo se había mantenido bien definida, quedó ahora algo difuminada, por cuanto cuerpos hasta entonces producidos sólo por organismos, también podían obtenerse ahora por procesos no vitales. Desde entonces la carrera por lograr químicamente los compuestos orgánicos no ha cesado: primero se consiguieron los más simples (parafinas, alcoholes, y, en general, cuerpos de poco peso molecular relativo), y luego otros cada vez de mayor complicación estructural. Paralelamente creció la convicción de que las barreras entre la vida y el mundo inorgánico se habían allanado, y que la obtención de un ser vivo en el laboratorio era sólo cuestión de tiempo.

El optimismo de algunos llegó a su cenit cuando en 1898-1908 Herrera y Leduc anunciaron al mundo científico haber conseguido no sólo una vida rudimentaria y vergonzante, sino hasta los complicados procesos cariocinéticos y aun plantas en miniatura; pero el entusiasmo se tornó en decepción apenas fueron contrastadas las experiencias de plasmogenia, que hoy han caído ya en un olvido absoluto.

Un nuevo paso de importancia en la línea ascendente de conquistas de la bioquímica lo dió en 1935 Wendel M. Stanley al obtener por vez primera cristalizado un virus: el de la enfermedad del mosaico del tabaco. Se conocían ya desde 1857 los primeros indicios ciertos de esta enfermedad (Van Swieten), y desde 1892 que su causa era un virus filtrable (Iwanowski), pero el éxito de Stanley estuvo en aprisionarlo en forma de cristales. El eco de este hallazgo fué muy grande, pues los virus se concebían desde Pasteur más bien como agentes patógenos vivos, aunque invisibles al microscopio ocular, y no podía imaginarse un viviente inmobilizado indefinidamente entre las geométricas paredes de un cristal. Pero si el descubrimiento de Stanley levantó revuelo, todavía más resonancia científica y filosófica han tenido las experiencias que en el mismo laboratorio del sabio norteamericano y sobre el mismo virus del mosaico del tabaco, han realizado en 1953 Fraenkel-Conrat y Robley C. William [1]. Estos investigadores han separado primero la proteína del ácido nucléico por medio de distintas soluciones, pudiendo comprobar que en este estado de aislamiento ninguno de los componentes del virus tenía carácter infeccioso ni capacidad de reproducción. Luego han reunido de nuevo dichos componentes, logrando restituir el virus a sus prístinas propiedades patógenas. La importancia de la experiencia es obvia, y rozamos ya de cerca el tema de la síntesis de la vida por un camino algo más serio que el de la plasmogenia. Aun aceptando todas las reservas que se han formulado a estas experiencias, es obvio preguntar si, en la hipótesis probable de que el virus sea un viviente elemental, no habrían ya logrado los hombres de ciencia sintetizar un ser vivo, ya que no partiendo de elementos inorgánicos, al menos usando componentes orgánicos elaborados previamente por la naturaleza. Pero dejemos para más tarde la solución del interrogante.

Siguiendo la serie de conquistas recientes de la bioquímica, aunque en otra dirección, se dijo también en 1953 que Harold Urey y su joven colaborador Standley S. Müler habían tratado de reproducir las condiciones geofísicas de la era arcaica y habían intentado probar que mediante reacciones químicas y eléctricas era posible hacer que determinadas moléculas orgánicas se reprodujesen [2]. Como se ve, el tema de

---

[1] FRAENKEL-CONRAT, H. and WILLIAMS, R. C., Proc U. S. Nat. Acad. Science, 41 (1955) 690. Los ingleses LIPPINCOTT, J. A. and COMMONER, B., han logrado los mismos resultados con investigaciones independientes, Biochim. Biophys. Acta, 19 (1956) 198 [Citado en *Nature*, 178 (1956) 767 sig.].

[2] Posteriormente, en junio de 1956, leímos la noticia de que en la reunión anual de la Sociedad Americana de Bioquímica, celebrada en abril último en Atlantic City,

la síntesis de la vida en el laboratorio es actualísimo y suscita una curiosidad creciente.

Detengámonos un momento en las reacciones que todas estas noticias—en especial los últimos experimentos de Berkeley—han ido provocando en la gran masa, y aun en el público de selecta cultura. Son del máximo interés y altamente aleccionadoras. Podrían clasificarse en cuatro grupos:

1) Unos, sin preocuparse de ocultar el prejuicio religioso o filosófico que les guía en este tema, comentan tendenciosamente dichos descubrimientos, como si el avance incontenible de la ciencia fuese arrollando posiciones tradicionales que se suponen base obligada de los dogmas. Aun antes de la desintegración y reconstrucción del virus del mosaico del tabaco, el solo ritmo de conquistas de la bioquímica—constante y ascendente—ya inspiraba a Kermach y Eggleton unas consideraciones elegíacas sobre la retirada del Vitalismo, dictándoles frases tan exorbitadas como ésta: "Desde este punto de vista, resulta correcto decir que el problema de sintetizar un hombre es precisamente tan soluble como el problema de sintetizar una molécula de alcohol. Naturalmente la tarea sería mucho más laboriosa" [3].

Pero son, sobre todo, las experiencias de Berkeley las que han provocado mayor entusiasmo de este género. Leemos, por ejemplo, en el periódico *L' Unità* [19-X-55] que el descubrimiento "tiene importancia aun en el campo filosófico, porque constituye un nuevo golpe a las teorías *creacionistas* sobre el origen del mundo y de la vida". La verdad es que con la anticipación a que nos tiene acostumbrada la propaganda rusa (para quien los principales inventos de la civilización actual han tenido su cuna en Rusia), ya en 1950 una revista soviética atribuía al biólogo Bochian la creación de un virus a partir de la materia muerta: "El autor del descubrimiento—decía—ha *creado* la vida; puede, pues, considerarse en el mismo plano que el Dios invocado en los países reaccionarios" [4].

---

el Dr. Severo Ochoa había comunicado la obtención por sístesis de un virus (aunque no se especifica cuál) a partir de nucleótidos que se sabe forman parte de otros virus conocidos.

[3] KERMACH, W. O. y EGGLETON, P., *El barro de que estamos hechos*. Trad. de A. Oriol Anguera, Barcelona 1946, p. 262.

[4] La noticia la leemos en "La Gazzetta del Popolo" (XI-1950) bajo el llamativo titular: "El sensacional descubrimiento de un biólogo ruso. Han nacido los primeros seres que no tienen progenitores". Según las revelaciones del Dr. J. Clarence en su opúsculo "*Operación virus*", Bochian comenzó a tratar una proteína aislada de albúmina muerta con ácido ribonucléico. Esta síntesis, que venía a equivaler a un cadáver de virus, fué expuesta a una descarga de rayos ultravioletas, además de haber

Ni sólo la Prensa diaria, sino algunas revistas de divulgación científica acusan el mismo entusiasmo infantil. "El hombre acaba de crear químicamente un ser vivo"—leemos en *Sciences et Avenir* [5]—. "El reciente descubrimiento americano constituye una etapa capital en este orden. Importa, pues, examinar las repercusiones teóricas y prácticas que la *creación* de un virus puede tener en el dominio del conocimiento humano. Si el hombre tuviese en sus manos el primer eslabón de la vida ¿no podría cobrar la esperanza de volver a crear progresivamente seres vivos cada vez más complejos, siguiendo los mismos pasos que la evolución? [6]. Con todo, el articulista admite de buen grado que el origen primero de la vida no puede suponerse a partir de un virus, ya que, como obligado parásito, supone siempre a un huésped anterior.

2) En oposición a esa reacción de carácter tendencioso, se dibuja otra actitud que pudiera llamarse de *apologética negativa*—mal informada y peor dirigida—, que, al ver atacar la creación con ocasión de estas experiencias, se cierra en banda a admitir la posibilidad de que se sintetice la vida en un tubo de ensayo, sin percatarse bien de que el ligar indisolublemente estas dos cuestiones, de suyo independientes, puede conducir a crear en muchos serias dudas contra la fe, si un día el hecho tan temido fuese realidad. "Es absolutamente imposible la producción de la vida en el laboratorio"—respondió recientemente un eminente biólogo católico a un periodista que le entrevistaba pidiéndole su parecer sobre las experiencias de Harold Urey y Standley S. Müler—. "No hay vida sin vida". El efecto de esa apologética simplista y negativa es a todas luces contraproducente (eso por no mirar sino a su aspecto utilitario). D. H. Salman recuerda el testimonio reciente de J. Huxley [7] que se declara una vez más ateo por creer incompatible la posición teísta con la afirmación de que la vida actual proceda por evolución de la materia inorgánica [8].

3) Otra actitud ante las experiencias de Berkeley es la de aceptar la discusión del problema científico que plantea, pero sin afrontar a fondo su aspecto filosófico. Esta posición, que es correcta colocándose uno

---

sido tratada con diversas soluciones; después de lo cual se nos asegura que se verificó el prodigio. Naturalmente que no podía faltar la alusión a la posible síntesis del hombre en las retortas de un laboratorio.

[5] LACOSTE, G., *L'homme vient de creer chimiquement un être vivant*, Sciences et Avenir, enero 1956, p. 13.

[6] LACOSTE, l. c., p. 14.

[7] *Nature*, 163 (1949) 974.

[8] SALMAN, D. H., *La Bio-Philosophie récente*, Revue de Sciences Phil. et Théol., 33 (1949) 418.

desde el punto de vista exclusivo de la ciencia, resulta insuficiente si en el planteamiento se ha atendido a la vertiente que mira a la Filosofía. Bosio, por ejemplo, que al proponer la cuestión advierte la importancia teórica del descubrimiento, y que ante las declamaciones anticreacionistas de algunos por él citados, dice que "en verdad el descubrimiento de Berkeley no justifica semejantes exageraciones" (9); da como única solución al problema, que los virus no viven. Sin embargo, como su argumentación no rebasa el marco de la probabilidad (y aun como veremos es hoy día menos probable que la contraria), queda inquietante en pié el problema filosófico suscitado. Convengamos en que probablemente el virus no es un ser vivo; pero ¿y si lo fuera? ¿Habría que decir entonces que el hombre en tal caso habría creado la vida, como afirma el materialismo?

4) Queda, en fin, una cuarta posición, que es la que adoptamos: la de afrontar el problema filosófico que implican las experiencias de Berkeley, sin dejarse llevar, por un lado, de prejuicios de ningún género, y sin lesionar, por otro, innecesariamente los derechos del Vitalismo. Moretti; por ejemplo, desliga acertadamente el problema del origen divino de la vida del de su posible producción en el laboratorio; sin embargo, niega, sin motivo suficiente—a lo que creemos—, la irreductibilidad entre la acción vital y la fisicoquímica [10].

Prescindiendo, pues, del incidente publicitario suscitado por el experimento de reconstrucción de un virus, examinemos el problema en sí mismo: ¿Desde el punto de vista filosófico—que es el único en que nos colocamos—es *posible* la producción de la vida en el laboratorio? Si algún día se realizase ¿se seguiría que la vida no fué creado en un principio por Dios? ¿Deberíamos al menos abandonar, o modificar, las tesis fundamentales del Vitalismo, que establecen irreductibilidad entre las operaciones vitales y las fisicoquímicas? Estudiemos brevemente estas cuestiones.

1. *¿Es hoy "probable" la producción de la vida en el laboratorio?*

Tratando de aquilatar conceptos sobre la "posibilidad" de lograr por síntesis la vida, podría parecer descentrado el comenzar preguntando si es ésta *probable;* sin embargo, en un tema científico-filosófico en el que hay ya experiencias de por medio, conviene hacerlo así como paso previo. Hay que asegurarse bien, antes que nada, de si no se ha producido ya la vida por síntesis; pues sería grotesco estar negando *a priori*

---

[9] Bosio, G., *La ricostruzione artificiale dei Virus,* la Civiltà Cattolica, 1956, Vol. I, p. 38.

[10] Moretti, Jean, *Le virus et la synthése de la vie,* Etudes, 289 (1956) 88-95.

con todo aplomo la posibilidad de algo que tenemos ya presente ante los ojos. Y aunque este interrogante no se despejase con plena evidencia, bastaría ser probable su contenido para hacernos ser cautos en nuestras afirmaciones, invitandonos a revisar el fundamento de nuestra motivación.

Desde luego que si se tratase de producir una estructura vital a partir de los elementos inorgánicos más simples, podría decirse que estamos todavía muy distantes de lograrlo. Algunos científicos hablan de ello con escepticismo: [22] ¿Será posible—dice M. Caullery en un symposium sobre la aparición de la vida sobre la tierra [11]—realizar cadenas de reacciones que conduzcan poco a poco a sustancias análogas a la sustancia viviente? Hay ya algunas de estas reacciones conocidas, pero sería preciso llegar a cadenas de compuestos vecinos de los compuestos orgánicos". Y otro evolucionista convencido nos dice más categóricamente que: "Se está muy lejos aún de obtener algo que se parezca a una molécula protéica" [12].

En cauchus sintéticos se han logrado macromoléculas cuyo peso molecular es de centenares de miles, con un horizonte abierto prácticamente ilimitado; pero son polímeros en los que la principal complejidad es *cuantitativa*, no cualitativa, y por supuesto se parte en estas síntesis de la molécula, no del átomo. Ahora bien, la complejidad estructural de la molécula de proteína es enorme. Si una simple molécula de albúmina consta de 812 átomos heterogéneos (es decir: C_{250} M_{409} N_{69} O_{81} S_5); la molécula gigante del virus del Tumor I del Pollo (nucleoprotéido cuyo peso molecular es de 139.000.000) alcanza los 19.500.000 de átomos en números redondos [13]. Ya se ve que, en el supuesto en que hablamos, la síntesis de un ser vivo a partir de elementos químicos sim-

---

[11] Revue de Synthèse, julio-diciembre 1951, p. 150.

[12] ALVARADO, S., *Biología General*, Madrid, 1950, t. 1, p. 24.

[13] La enorme complejidad atómica de algunas macromoléculas orgánicas nos la describe así Staudinger: "Las más pequeñas esporas de bacterias con un diámetro de 0,124μ tienen un peso de 10^{-8} g, y consta—después de la eliminación de un contenido de agua de 50 %—de unos 5×10^7 átomos. La distribución de estos átomos en macromoléculas, cuando las esporas de bacterias están formadas, es de:

30 % de macromoléculas	con 10^6 átomos	=	15 macromoléculas
30 % de macromoléculas	con 10^5 átomos	=	150 macromoléculas
10 % de macromoléculas	con 10^4 átomos	=	500 macromoléculas
10 % de moléculas	con 10^3 átomos	=	5.000 moléculas
10 % de moléculas	con 10^2 átomos	=	50.000 moléculas
10 % de moléculas	con 10 átomos	=	500.000 moléculas".

STAUDINGER, HERMANN, *Die Bedeutung der Makromolekularen Chemie für das Lebensproblem*, en "Die Natur. Das Wunder Gottes im Lichte der Modernen Forschung", Bon, 1950, p. 144.

ples es hoy por hoy algo quimérico (ni tampoco la ha intentado de este modo el químico). Pero si la síntesis se iniciase contando con elementos orgánicos altamente estructurados, aunque no vivos, ya no es tan claro el problema, y debe concederse que está, por lo menos, sujeto a discusión.

Para afirmar con certeza que en las experiencias de Berkeley no se ha producido ya la vida a partir de elementos no vivos, debería constarnos con certeza una de estas tres cosas, por lo menos: 1) que el virus del mosaico del tabaco no vive; 2) o bien, que, caso de vivir, al disgregarse sus elementos, no perdieron éstos sus propiedades vitales; 3) o, en fin, que, en el supuesto de haberlas perdido, no volvió a recuperarlas, al integrarse de nuevo.

Ahora bien: 1) Que el virus no viva, no es hoy la tesis científicamente más probable. Además de los numerosos indicios que los asemejan a los vivientes, parecen resolverse actualmente con satisfacción las dificultades que antes se oponían a su carácter vital. En efecto: *a*) Es cierto que los virus son cristalizables, pero eso ocurre a los más simples, cuya composición química se asemeja más a la de la materia inorgánica, mientras que los más complejos, o no cristalizan, o lo hacen solamente en dos dimensiones, como paracristales; b) Que la simplicidad y composición de los virus los haga incompatibles con la vida, no puede hoy sostenerse, pues los llamados virus filtrables son nucleoproteínas como los genes; *c*) Que su reproducción sea por autocatálisis, o bien actuando como catalizadores en la célula huésped—obligándola a producir nuevos virus a expensas de sus proteínas y ácido nucléico—, es sólo una teoría probable, que por otro lado no atiende suficientemente a otros hechos significativos. Se habla, en efecto, de "mutaciones" en los virus, de las que resultan distintas especies y familias; de "cruzamientos" de las cepas de los mismos, conforme a las leyes de la herencia[14]; de que las curvas de crecimiento son aproximadamente las mismas en los virus que en algunas bacterias. Ahora bien, todos estos indicios parecen probar que su naturaleza se acerca más bien a la del ser vivo, y que su multiplicación—hoy día directamente incontrolable—vendría mejor explicada por la auténtica reproducción, que por autocatálisis; *d*) Se dice también que no pueden vivir los virus en medios

[14] MONTREUILL, JEAN, *Evolution des idées sur la nature et la multiplication des virus-protéines*, Revue de Questions Scientifiques, 127 (1956) 75. "Si consideramos—dice Darlington—al virus como una proteína quitada de un organismo (en general, por un parásito) e inyectada en otro al cual no se adapta con propiedad, vemos que tiene las propiedades demostradas a menudo por un plasmagene en los cruzamientos entre especies". DARLINGTON, C. D., *La evolución de los sistemas genéticos*, Buenos Aires, 1948, p. 177.

sintéticos, pero el hecho de que hasta ahora haya sido negativo el cultivo in vitro, podría deberse a su estado extremo de parasitismo obligado, al que habría llegado tras largo proceso regresivo a partir de una estructura celular; e) Que el virus pueda ser disgregado en partes y luego reconstruirse, dice más bien a favor de su naturaleza muerta, pero tampoco es razón definitiva, ya que podría ser que quedase la vida en potencia en las partes separadas. Más aún, aunque dicha separación incapacitase a las partes para ser sujeto del principio vital, todavía no puede excluirse por esto sólo la hipótesis de que el virus viva (a menos que se prejuzgue la cuestión fundamental que estudiamos), pues—como enseguida hemos de ver—se trata precisamente de decidir si puesta la estructura vital se produciría, o no, la vida; *f)* En fin, se ha dicho que los virus no pueden ser vivientes, pues ni respiran, ni encierran sales, azúcares ni grasas... [15], pero esto es exigir a toda vida lo que puede ser propio de los vivientes más estructurados. En resumen, el balance de razones en pro y en contra que acabamos de hacer, nos inclina a concluir que la hipótesis hoy día más probable en el terreno científico parece ser la de la naturaleza viviente del virus.

2) En cuanto a la segunda condición, es por lo menos sólidamente probable que los elementos disgregados del virus hayan perdido sus propiedades vitales, por cuanto no se acusan sus efectos. Más aún, si bien este dato negativo ya hemos indicado que no es suficiente para excluir la hipótesis de que la vida preexistente en el virus no se haya refugiado en sus partes separadas, permaneciendo en ellas en estado potencial (en cuyo caso, el experimento de Berkeley no tendría más transcendencia que el de haber puesto un serio obstáculo a la actuación del ser vivo, que podía ser superado), sin embargo, mientras no tengamos experiencias más luminosas, el hecho de no acusar las propiedades vitales conocidas, hace de momento *más probable* la hipótesis de que los elementos desarticulados de dicho virus las hayan perdido, tanto las propiedades que corresponden a la vida actual, como a la potencial (potencia próxima).

Se impone, sobre todo, esta opinión si se considera que, según la técnica usada en la separación y reunificación de las partes constitutivas de la nucleoproteína, no se volvieron a juntar los mismos elementos *numéricamente* que antes formaron el cuerpo viral. Ahora bien, aunque cabe suponer que en organismos tan rudimentarios la vida siga leyes

[15] DAUVILLER, A., *L'Apparition de la Vie*, Revue de Synthèse, julio-diciembre 1951, p. 145.

especiales, parcialmente distintas de las que vigen en los vivientes macroscópicos (hipótesis nada peregrina si se recuerda que las condiciones de vida en los invertebrados inferiores no son tan rigurosas ni exigentes como en los vertebrados superiores), sin embargo, este modo de formar nuevos seres vivos, juntando indiscriminadamente restos muertos que pertenecieron a diversos vivientes, resulta no sólo difícil de imaginar, sino aun demasiado opuesto a las nociones más elementales que tenemos de la vida macroscópica. Cabe, eso sí, que surja una *nueva* vida, puesta la estructura, pero en tal caso no se habría restaurado la misma vida numéricamente que antes latía en aquel organismo.

3) Por lo que, en fin, se refiere a la tercera condición, parece claro que el virus del mosaico del tabaco recupera todas las propiedades que tenía antes de su desintegración. Si, por consiguiente, antes era un ser vivo, también lo será ahora, después de su reintegración. De lo dicho se sigue que la hipótesis de que se haya sintetizado ya la vida en el laboratorio a partir de estructuras orgánicas complejas prefabricadas por la naturaleza, es por lo menos *sólidamente probable*, y que hay que ser sumamente cautos en la valoración de los argumentos *a priori* que parezcan oponerse categóricamente a esta posibilidad. Pasemos, pues, a dicha motivación.

2. *¿Es "posible" la producción de la vida en el laboratorio?*

Dejando aparte por un momento las experiencias de Fraenkel, ponderemos los motivos que pueden objetarse a la síntesis de la vida por medios químicos. Podemos avanzar ya desde ahora que no existe razón alguna ni filosófica ni científica—por no internarnos en las teológicas [16],

---

[16] Hemos de prescindir del aspecto teológico en un trabajo de filosofía, pero no estará de más constatar, de paso, que no se opone irreductiblemente la teología a la posibilidad de que hablamos. La Biblia nos habla de la creación de la vida, como de todo el resto del Cosmos; pero esto cabe no sólo—como es obvio—dentro de la teoría agustiniana de las "rationes seminales" (en nada opuesta a la síntesis de una estructura vital de la que surja la vida formal), sino aun en un evolucionismo monofilético que suponga la creación por Dios de una materia capaz de producir seres con vida vegetativa y sensitiva, cuando las condiciones ambientales sean propicias. En esta hipótesis, la producción sintética de la vida, sería un caso más de evolución rápida provocada, en condiciones óptimas, por la acción del hombre. Con tal de afirmar que Dios es el autor inmediato de la perfección que llamamos "vida" en cualquiera de sus posibles formas (*seminaliter, causaliter, virtualiter, formaliter*) el evolucionismo botánico y zoológico es hoy cuestión *libre* teológicamente.

Más aún, como se ha notado, lejos de ser óbice la Biblia a la hipótesis de que la materia que llamamos inorgánica contenga potencialmente la vida, más bien parece sugerirla su sentido literal: "Germinet terra herbam virentem et facientem semen... Et

que rebasarían el marco de este artículo—que se opongan definitivamente a dicha posibilidad.

En efecto, supongamos que la bioquímica logra un día producir una *estructura* vital (no ya la de un virus, cuyo carácter de viviente está en litigio, sino la de una bacteria, o la de cualquier otro ser dotado de vida rudimentaria). ¿Qué sucedería en tal hipótesis? Caben dos soluciones: o bien la materia no pertenece al orden vital —como auguran los defensores de la imposibilidad de la vida en el laboratorio—, o bien pertecene a él —como suponen los partidarios de dicha posibilidad, fundados en un presupuesto semejante al de las "rationes seminales" de San Agustín—. En el primer caso, el químico al lograr la estructura vital habría producido un cadáver de viviente; en el segundo, se habría producido la misma vida, o más exactamente un ser vivo. Por supuesto que en este último caso no habría creado nada el hombre en el laboratorio, ya que la vida se habría dado siempre seminalmente (causalmente, o en potencia remota) en el mundo inorgánico, desde que Dios la creara en un principio. Al ser lograda artificialmente la estructura vital, se habría hecho pasar la vida del estado de potencia remota (elementos químicos que constituirán la estructura, en estado de dispersión) al de potencia próxima (los mismos elementos en una determinada disposición estructural), y de ésta al acto. Ahora bien ¿de qué argumentos *ciertos* disponemos para afirmar que dicha estructura vital—no lograda hasta el presente, y por lo mismo que no ha sido objeto de experiencia—no contiene potencialmente la vida?

Más aún, apurando los conceptos—ya que estamos en el plano de las posibilidades—, aun en el supuesto de que la materia inorgánica no pertenezca al orden vital ¿cómo nos consta con *certeza* que Dios no ha establecido en el orden de la vida vegetativa una ley paralela a la que sabemos existe en el de la vida humana según la cual, puestas por los padres las condiciones de la generación, Dios crea el alma y la infunde en la estructura somática? Es decir, ¿cómo podemos saber con *absoluta certeza* que lograda en el laboratorio una estructura vital—irreductible en esta hipótesis al orden de la vida, como lo es el cuerpo respecto del alma—no producirá Dios la vida infundiéndola en la materia? La dis-

---

protulit terra herbam virentem", *Gen.* 1, 11-12; "Producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram...", *Gen.* 1, 20. Y así lo han interpretado algunos Santos Padres (ver MESSENGER, E. C., *Evolution and Theology*, Londres, 1931, Parte 2). Por eso podemos estar bien seguros de que un ser vivo sintetizado en el laboratorio no se opondría en modo alguno al origen divino de la vida, y tal vez podría muy bien considerarse como una realización concreta de la "segunda aparición" de la vida, de que nos habla el doctor de Hipona.

paridad entre ambos casos es patente, y no es difícil ver la razón de la ley puesta por Dios en la generación humana, mientras que una ley paralela en la vida vegetativa podría parecer arbitraria; pero una cosa es que desechemos una hipótesis por infundada, y otra muy distinta, por absurda, como debería de hacerse en el caso de ser cierta la imposibilidad de que hablamos.

Pero, prescindiendo de esta última observación, que pudiera ofrecer sus dudas, afirmamos que no hay motivo alguno serio para excluir la hipótesis anteriormente hecha de que la estructura lograda en el laboratorio pertenezca al orden mismo de la vida formal, y, por consiguiente, que se pueda lograr la vida por vía química. Descendamos a pormenores, y veamos cómo, en efecto, nada concluyente se puede oponer a esta idea.

1) *No se opone a la posible síntesis de la vida la primera tesis fundamental del Vitalismo.*

A primera vista parecen irreconciliables la afirmación de que la vida puede ser sintetizada en el laboratorio y la de que las actividades físico-químicas son esencialmente diversas de las vitales—como establece la primera tesis del Vitalismo—; pero un estudio más detenido de ambos extremos nos hace ver que no hay tal oposición absoluta.

A) *Argumentación vitalista.*

Veamos, ante todo, la estructura del argumento vitalista. Los escolásticos, que no tuvieron motivo para sospechar fundadamente de la posibilidad de que se sintetizase la vida en un laboratorio (si bien no hallaron inconveniente en que ciertos animales inferiores naciesen del agua corrompida por la acción de los astros inanimados) [17], comienzan el tratado de la vida vegetativa probando que las plantas poseen un principio vital esencialmente diverso de la materia inorgánica. Se basan en que siendo la actividad vital esencialmente diversa de la físico-química, no puede la materia dar razón de la vida. Así arguyen casi todos los neoescolásticos [18], fuera de alguno que por razón metodológica disgrega en

[17] I, q. 70, a. 3, ad 3m.

[18] DONAT, *Cosmologia*, Oeniponte, 1931, p. 211 sg.: SIWEK, *Psychologia Metaphysica*, Romae, 1939, p. 9 sg.: DE LA VAISSIÈRE, *Philosophia Naturalis*, París, 1912, T. I, p. 146 sg.; MORÁN, *Psychologia*, México, 1949, t. I, p. 74 sg.; URRABURU, *Psychologia*, Comp. Madrid, 1904 p. 5, sg.

dos la tesis primera [19], comenzando por la irreductibilidad de las actividades para postular luego un principio vital distinto de la materia.

El argumento que aducen puede proponerse de dos maneras: o usando solamente del análisis, o bien del análisis y juntamente de la síntesis. Por el primer método, el análisis del dinamismo de los seres orgánicos nos muestra una perfección que no tiene nada de común con la actividad físico-química, y que, por consiguiente, especifica al ser vivo; por el segundo, además de dicho análisis, se atiende a sí por síntesis de la materia inorgánica se logra el paso a la sustancia viva. El análisis prueba más directamente la irreductibilidad de las operaciones, la síntesis apunta más bien a la de las sustancias. Desarrollemos esquemáticamente el segundo modo de argumentar—que es el completo—premitiendo dos palabras sobre el estado de la cuestión.

Dos extremos se dicen irreductibles cuando no hay tránsito continuo entre ellos, antes están separados por una cisura o corte. Cuando la diferencia es *de grado* solamente, basta aumentar cuantitativamente las propiedades de un extremo para que con mayor o menor facilidad se pueda llegar al otro; cuando la diferencia es *esencial* o de especie, el progreso cuantitativo de un término no acorta la distancia que le separa del otro. Conviene advertir que el concepto de irreductibilidad entre dos extremos no quiere en modo alguno significar que, puesto uno de ellos, no se siga el otro; pues es claro que una vez formada la estructura corporal humana viene el alma, y que puesta la materia surge la forma, a pesar de que forma y materia son de suyo irreductibles, y de que alma y cuerpo lo son en el grado máximo. Irreductibles son dos extremos cuando uno no se puede convertir o transformar en el otro por más que aquél combine sus perfecciones o evolucione en un sentido progresivo, pues siendo su diferencia cualitativa—no cuantitativa—, esencial—no accidental—, jamás una esencia podrá convertirse en otra.

La irreductibilidad entre las actividades vitales y las del mundo inorgánico, puede concebirse de tres maneras. Puede ser sólo moral o estadística, física y metafísica. Habrá sólo irreductibilidad moral—como defiende Tongiorgi—si, difiriendo dichas actividades sólo accidentalmente estre sí [20], la imposibilidad de lograr una estructura orgánica que opere vitalmente se debe sólo a una dificultad insuperable según las leyes de los grandes números, no a una ley física [21]. Todavía podemos precisar

---

[19] PALMES, *Psychologia*, B. A. C. Madrid, 1955, p. 386.
[20] TONGIORGI, S., *Institutiones Philosophicae*, Bruselas 1873, t. 3, p. 21.
[21] TONGIORGI, l. c., p. 26.

más, pues cabe distinguir en la irreductibilidad moral tres matices. O bien se dice que el abismo que media entre los extremos no puede salvarlo el acaso solamente; o que no pueden franquearlo los elementos inorgánicos, ni aun suponiéndolos dotados de una virtud intrínseca que los conduzca necesariamente a la estructura; o, en fin, que ni la inteligencia humana pueda lograr ese paso. (¡Tan grande se puede suponer el abismo!). Tongiorgi, sin atender al segundo sentido—que es en el fondo la hipótesis agustiniana—, supone que es tal la distancia que separa la materia inorgánica de la orgánica, que no sólo el acaso, pero ni la inteligencia del hombre es capaz de anularla [22].

Habrá irreductibilidad física y moral conjuntamente, si—como defiende la mayor parte de la Escuela—además de la dificultad moral dicha [23], las actividades mismas difieren específicamente entre sí, es decir, que existe una ley física que impide el paso de uno a otro extremo [24]. Entre ambos extremos se daría una cisura ontológica al modo explicado anteriormente.

Habrá, en fin, irreductibilidad metafísica, si el paso de la materia inorgánica a la vida repugna a los principios metafísicos, y más concretamente al de razón suficiente. Es obvio que nadie puede afirmar tal irreductibilidad, sin atender antes a los hechos. A quien arguya *a priori* diciendo que de lo menos no puede salir lo más, y que, por consiguiente, repugna al principio de razón suficiente que de la materia surja la vida, puede respondérsele que en qué se basa para establecer que la materia sea menos que la vida. Por eso, los neoescolásticos que invocan el principio de razón suficiente para negar lo que se llama "abiogénesis" (con término que puede prejuzgar la cuestión), recurren acertadamente a la experiencia, y una vez probada la irreductibilidad física de lo inorgá-

---

[22] "Organa vero et organica corpora construi posse chimicorum artificiis, hoc enimvero ridiculum dictu est, ne dicam insanum: perinde enim foret ac si diceres, ea *casu* fieri posse. Certe si homo oculos haberet satis acutos ad atomos materiae tam ponderabilis quam imponderabilis singillatim discernendas, manusque aptas ad atomos easdem prensandas, ac disponendas juxta typum primum a Deo extructum, tunc, credo, posset homo plantas efficere. Videant igitur qui tanta sibi pollicentur, an possibile sit, duplici hac facultate hominem aliquando potiri". TONGIORGI, l. c., p. 26. Ya se ve que con los datos de que hoy disponemos, la mente abierta de Tongiorgi no habría negado en nuestros días la posibilidad de lograr en el laboratorio una estructura vital, que en su opinión mecanicista sería ya, sin más, materia viva.

[23] Explicar la formación de una sola molécula de proteína por el *azar*, es de todo punto inadmisible, cuanto más una estructura vital. Ver ROLDÁN, *Evolución*, Barcelona, 1950, p. 103, nota 3.

[24] Los neoescolásticos suponen sólo la irreductibilidad del tránsito por azar: respetan la hipótesis agustiniana, y no se ocupan expresamente del tema que tratamos (posibilidad de que el hombre logre por síntesis una estructura vital).

nico a la vida, afirman la imposibilidad metafísica *(reductive)* de la generación abiogenética o espontánea [25].

Supuestas estas nociones, podemos establecer que, según la primera tesis del Vitalismo, existe una irreductibilidad moral (que excluye sólo el tránsito por azar) y física (basada en una ley de este mismo orden) entre la materia inorgánica y la vida. Propongamos brevemente (en forma de un doble paso) el argumento que quedó antes apuntado, para pasar luego a su aquilatamiento.

1) *Irreductibilidad de operaciones.* Si por síntesis de las actividades inorgánicas no podemos lograr una actividad vital, y si por análisis de la actividad vital encontramos alguna propiedad que no se da ni incoativamente en el mundo inorgánico, es señal clara de que entre ambos extremos existe una cisura ontológica. Ahora bien, en cuanto a la primera condición se ha cumplido hasta el presente, quedando todavía en vigor las experiencias de Pasteur [26]. En cuanto a la segunda, el análisis comparativo de la actividad vital y físico-química nos da unas características inconfundibles que especifican la vida vegetativa, y que nos autorizan a definirla esencialmente: Operación vital (vegetativa) es una *acción inmanente que tiende a la conservación del individuo y de la especie.* Recojamos en el siguiente esquema las principales operaciones que son exclusivas de la vida orgánica y cuyo conjunto la especifican.

Inmanencia teleológica (que tiende a la conservación):

- del individuo ...
  - para evitar el mal:
    - reproducción celular.
    - reparación de lesiones.
    - suplencia de las funciones que ejercían algunas partes, sustraídas artificialmente en el período embrional (vg. un blastómero).
    - adaptación al medio.
    - transplantaciones.
  - para procurar el bien:
    - nutrición.
    - crecimiento y desarrollo.
- de la especie = reproducción de la célula germinal y su desarrollo hasta lograr un ser perfecto de la misma especie.

---

[25] SIWEK, *Psychologia Metaphysica*, Romae, 1939, p. 69. PALMES dice lo mismo, aunque limitando la frase con un sentido condicional: "Generatio abiogenetica *saltem nunc* impossibilis est", es decir, si realmente la materia inorgánica es inferior en perfección a la orgánica—como parece—, repugna la abiogénesis al principio de razón suficiente. *Psychologia*, BAC, Madrid, 1955, p. 755.

[26] De esta primera parte del argumento se deduce solamente una imposibilidad *de facto;* en cambio, de la segunda, una imposibilidad *de iure*. Ya hemos indicado que de suyo basta el segundo factor del argumento.

2) *Irreductibilidad de sustancias.* La irreductibilidad de operaciones conduce *de suyo* a la de las sustancias en que aquellas radican, máxime si—como acusa la experiencia—hay separación mutua entre las sustancias que ejercen operaciones vitales y las que sólo las tienen físico-químicas. De ahí que se imponga la admisión de un principio vital que dé razón de dichas actividades, las cuales no pueden explicarse ni por la sola materia inorgánica, ni por nada que difiera accidentalmente de ella (estructura maquinal, agente especial catalizador...). Esta es en resumen la argumentación vitalista en su primera tesis. Discutamos su fuerza probativa.

B) *Matización de la prueba fundamental del Vitalismo.*

Ante todo, notemos que no nos es lícito en modo alguno desposeernos de esta valiosa prueba, tentación a la que ha sucumbido alguno ante las experiencias de Berkeley. En primer lugar, es precisamente el evolucionismo—adversario nato de esta primera tesis del Vitalismo—quien admite implícitamente el valor del argumento (¡Tan claro se presenta a la razón!). La preocupación del evolucionismo por buscar siempre anillos intermedios, que acerquen las especies que intenta emparentar filogenéticamente, demuestra la claridad con que vemos que si se hallase una perfección en el término "ad quem" que ni fundamentalmente [27] se diese en el término "a quo", no tendríamos derecho a establecer conexión genética entre ambos. Este es el sentido del conocido reto de Darwin, de que si se hallase un órgano que apareciese repentinamente en la escala de perfección ascendente que es la naturaleza (es decir, un órgano sin precedente rudimentario en las especies biológicas inferiores) y con finalidad propia, se venía abajo su sistema. Es, pues, un argumento sólido que no debemos infravalorar. Por otra parte, necesitamos de él para fundamentar verdades tan básicas como la espiritualidad del alma. Los que, al menos prácticamente, niegan la fuerza del argumento—como hemos visto hacerlo a Moretti—, se libran, es cierto, de las dificultades que la producción sintética de la vida (o su mera posibilidad) nos crean en la interpretación de los fenómenos de la vida vegetativa; pero cargan, a su vez, con un serio obstáculo al querer dis-

[27] De suyo el argumento no pide tanto. Basta que la distancia entre los extremos que se pretende acercar sea notablemente grande para que podamos afirmar la independencia genética de ambos extremos. El principio de que: *Natura non facit saltus* —que está en la base del argumento—debe entenderse, supuesto el hecho de las mutaciones, en el sentido de que "La naturaleza no procede por *grandes* saltos".

tinguir filosóficamente el espíritu de la materia. La espiritualidad del alma se prueba por la de sus facultades y actos—el cognoscitivo sobre todo—, y la de éstos se muestra por el análisis comparativo de la función intelectual y sensitiva. Por eso no podemos prescindir de este argumento. Y si en el caso presente cabe concluir con certeza absoluta de la irreductibilidad de las operaciones la de las sustancias, es porque además de descubrir por análisis del término "ad quem" la función intelectiva, que no se da ni fundamentalmente en el término "a quo", jamás por síntesis de sustancias extensas llegaremos a lograr un ser inextenso.

Supuesto, pues, que la prueba fundamental del Vitalismo debe permanecer, veamos la matización que habría de dársele, caso de producirse la vida en el laboratorio.

Si examinamos bien el argumento, se advierte en él un punto discutible: la deducción que se hace de la irreductibilidad de las sustancias, basados en la de las operaciones. Tal deducción era justificada cuando parecía científicamente imposible que la bioquímica lograse en el laboratorio una estructura vital; sobre todo, si se advierte que existe una separación neta entre las sustancias que actúan vitalmente y las que sólo son sujeto de operaciones físico-químicas. Pero hoy día, en que asoma fundadamente un interrogante sobre el horizonte, hay que aquilatar más la fuerza probativa del argumento. Este es ciertamente el modo tradicional de discurrir en la Escuela. Cuando los escolásticos medievales, observando los hechos con la imperfección técnica propia de su época, dudaron de la generación de los "animalcula" que se producen *ex corruptione* en aguas pútridas, ya dijimos que no temieron conceder a la materia inorgánica y a los astros inanimados el poder de engendrar aun la vida animal, obrando como causas instrumentales de una sustancia viviente superior. Veamos, pues, lo que en todo rigor se sigue del argumento dicho, y las modificaciones (tal vez no ligeras, aunque ciertamente no sustanciales) que, caso de producirse la vida en el laboratorio, habría que introducir en las tesis del Vitalismo.

a) Desde el punto de vista de la "esencia". Bien mirado, lo que ineludiblemente se sigue del argumento propuesto es la irreductibilidad de operaciones. Si constase que la materia orgánica no difiere *sustancialmente* de la inorgánica, deberíamos contentarnos con deducir de la irreductibilidad de las operaciones la de las *naturalezas*, no la de las sustancias. En tal caso, cabrían dos posiciones teóricas: o los cambios de naturaleza se consideran esenciales, o sólo accidentales. En la primera hipótesis, cambios sustanciales, en el sentido *estricto*, no los habría en

los reinos mineral, vegetal y, tal vez, en el animal (ya que el argumento más fuerte de éstos es precisamente el de las mutacions clamorosas que se verifican en la generación y corrupción de los seres vivos) [28], pero sí habría cambios esenciales de naturaleza, y, por lo mismo, cambios sustanciales en el sentido *amplio* de Palmieri, o en el de otra teoría semejante que quiera evitar los sutiles conceptos palmierianos en torno a la sustancia y naturaleza. La segunda hipótesis no es aquí aceptable, pues no se explicarían suficientemente los hechos. Es efectivamente tan diverso, y aun opuesto, el conjunto de las operaciones vitales al de las físico-químicas, que los cambios de la generación y corrupción quedarían mal explicados por una mera mutación accidental en la naturaleza próxima, sin admitir un cambio esencial en la naturaleza última.

b) Desde el punto de vista de la "sustancia". Ya hemos indicado que los cambios sustanciales que se admiten ordinariamente en el reino vegetal no serían tales. Fundamentemos esquemáticamente esta afirmación: 1) En primer lugar, si la vida se lograse por síntesis, habría que admitir en la materia que llamamos inorgánica algo perteneciente al mismo *orden vital,* pues de lo contrario el efecto superaría a la causa; ya que la estructura, como accidente que es, no basta para explicar una diferencia esencial entre las operaciones; 2) Por otro lado, ese "algo" de orden vital no podría considerarse existente en la materia inorgánica ni formal, ni virtual, ni potencialmente (con virtud, o potencia, próxima y formal), pues, caso de darse en ese estado, se habría de haber manifestado de algún modo, y habría sido posible constatarlo en el análisis a que nos referimos en el argumento; 3) Queriendo, pues, coordinar los datos, podría decirse entonces que la vida está en *potencia remota* en el mundo inorgánico, o bien—usando de otros términos—*seminaliter,* o *virtualiter* con virtud remota y casual. Es obvio que, en tal caso, tanto el mundo orgánico como el llamado inorgánico pertenecerían al mismo estrato de la vida, sin que hubiese entre ellos diferencia alguna sustancial; y, en consecuencia, todos los cambios que entre ambos extremos se diesen, serían accidentales (en cuanto "accidental" se opone a "sustancial", no a "esencial").

Declaremos someramente el sentido en que usamos los términos de

---

[28] Ya hace tiempo que muchos cosmólogos dudan seriamente de la existencia de cambios sustanciales en el mundo inorgánico, persistiendo, con todo en la defensa de los que se verifican en el reino de la vida. Si ésta se produjese en el laboratorio, tendríamos que renunciar a los cambios sustanciales dentro del reino vegetal y, tal vez, animal. Con todo, siempre las mutaciones fundamentales que se verifican en el hombre (generación y corrupción) seguirían siendo *sustanciales,* según los mismos criterios.

potencia remota, seminaliter, virtualiter..., que no deben confundirse con los agustinianos, con los que sólo en el nombre coinciden. Una comparación de ambas concepciones, exponiendo sus puntos de concordancia y discrepancia, será la mejor declaración de los términos.

Ante todo, San Agustín recurre a las "razones seminales" por motivos de exégesis escriturística (coordinación de los dos primeros capítulos del Génesis), no por razones filosóficas; y tratando del hombre, son motivos teológicos (transmisión del pecado original) los que le hacen dudar seriamente de si convendría aplicar sus razones seminales hasta al origen del alma humana. En la producción de los seres, establece el Santo Doctor dos etapas. En la primera (cap. 1.º del Génesis), Dios crea *de la nada* a todas las cosas; unas acabadas, o en estado de término, otras en sus razones seminales [29]. En la segunda (cap. 2.º), Dios conduce el desenvolvimiento de las razones seminales hasta la aparición de las cosas "en sí mismas". En realidad son tres los estadios por los que pasan los seres que son creados en estado seminal: primeramente estuvieron *exemplariter* en el Verbo, luego *seminaliter* o *virtualiter* en las razones seminales, y, finalmente, *formaliter* en sí mismos.

Determinar qué entiende San Agustín por razones seminales no es tarea fácil. Boyer distingue, por lo menos, cuatro sentidos ligeramente diversos, que dificultan una definición demasiado precisa del término. Por otra parte, el obispo de Hipona multiplica las expresiones equivalentes para dar a entender su pensamiento: *seminaliter* quiere decir *potentialiter, causaliter, originaliter, primordialiter, in prima conditione;* y en otras ocasiones llama a sus razones seminales *causas, potencias, virtualidades,* invisibles todavía en cuanto tales, pero preludios de lo que serán. Y por supuesto, que al hablar de "semillas" usa una comparación que—según la misma mente del Santo Doctor—no debe tomarse al pie de la letra.

El primer sentido, que es el que aquí más nos interesa tratando del origen de la vida vegetativa, es el de semillas invisibles, aunque verdaderas y perfectamente determinadas, esparcidas por un medio líquido (notemos de paso que para San Agustín las "razones seminales" son esencialmente "humedas", como pertenecientes a uno de los cuatro elementos, el agua), y de las que las semillas visibles serán ya el fruto; es

[29] Como seres simplemente preformados desde la creación en estado seminal, enumera San Agustín todos los vivientes (plantas, animales y el cuerpo de Adán); como seres completamente acabados desde su creación, todos los demás; es decir: los ángeles, el dia, el firmamento, los cuatro elementos (tierra, mar, aire y fuego), los astros, y el alma del hombre. Ver las citas correspondientes de San Agustín en GILSON E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* París, 1929, p. 261.

decir, una como semilla de semilla [30]. Según esta noción, no es razón seminal la sustancia material que la sustenta y que se desarrollará más tarde, sino la ley inscrita en dicha sustancia y que regirá su desenvolvimiento. No es algo pasivo (potencia pasiva), puesto que se las llama "fuerzas", "virtus", sino algo que está en virtud *(virtualiter)* o potencia activa, y que dirige el desarrollo del ser a base de un progreso esencial [31]. Boyer se acuerda acertadamente aquí de los "determinantes" de Weismann, y cree que estas semillas de semillas habría que buscarlas más allá de los mismos (en realidad habría que decir más allá de los "ides" e "idantes", puesto que las razones seminales son invisibles, y los "idantes" se han asimilado ya por algunos a los cromosomas).

Un segundo sentido de las razones seminales sería algo más indeterminado que la semilla invisible, y que se da en la potencia generativa. El tercer sentido se emplea cuando la razón seminal no se refiere a un ser en su integridad, sino a un estado parcial del mismo, como cuando nos dice el Santo Doctor que la vejez de un hombre estaba inscrita ya en el cuerpo del adolescente. Por último, se aplica a los seres espirituales como el alma humana, y si bien San Agustín se inclina, al fin, a negar que ésta pueda tener razón seminal, no lo deja de hacer porque crea que repugna en absoluto.

De todos estos sentidos usados por San Agustín extrae Boyer una noción genérica del término agustiniano que nos interesa: Razones seminales son principios creados de desarrollo que, insertados en partes determinadas del universo en el primer día del mundo, se han ido desarrollando bajo la acción divina y con el concurso de circunstancias favorables, hasta producir en primer término los primeros individuos de diversas especies, y por ellos todos los otros seres vivientes, plantas y animales [32].

Ya se ve que esta concepción de una "virtus" no brotada *ab intrinseco substantiae*, sino insertada por Dios en las sustancias ya constituídas, no es aristotélica, sino más bien platónica. Ya es sabido que San Agustín, siguiendo la teoría de la "participación", que la metafísica platónica había tomado en parte al pitagoreísmo, considera a sus "rationes seminales" como *números* [33], los cuales llevan consigo las virtudes que

[30] Boyer, C., *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, París, 1932, p. 125.
[31] Boyer, l. c., p. 134.
[32] Boyer, l. c., p. 136.
[33] "Et recte (Deus) ab eo coepit elemento (aqua), ex quo cuncta genera nascuntur vel animalium, vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales *numeros* suos naturis propriis distributos... Insunt autem illis (seminibus) efficacissimi *numeri* trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit". *De Genesi ad litteram*, V, 7,20 (ML, 34, col. 328).

Dios les infundió al principio, con el fin de desarrollarlas en el tiempo. Todavía, queriendo señalar dentro de la dirección platónica una fuente más cercana de inspiración de las "rationes seminales", cabría apuntar a las *razones espermáticas* de Plotino[34]. Se trata, por consiguiente de una doctrina bien ajena a la mente de la Escuela, y que no debe confundirse con la que sugerimos. Será útil indicar brevemente los parecidos y diferencias que median entre el término *seminaliter, virtualiter, potentialiter* en la concepción agustiniana y en la que admitimos de corte aristotélico.

En los dos casos se trata: *a)* de una potencia o virtud activa, no pasiva; invisible, no controlable ni aun por el análisis más exigente; *b)* en ambos, el estado seminal pertenece al mismo orden que la vida formal; *c)* suponen también ambas una doble fase en la producción de la vida vegetativa: la de creación *ex nihilo* de la vida seminal y la de producción de la vida formal, sea por la intervención de Dios en la era arcaica (o hasta llegar a ella), sea por la acción del hombre en el laboratorio.

Pero si las semejanzas son considerables, las diferencias son todavía

---

[34] Plotino también supone que el desarrollo de los vivientes inferiores se debe a ciertos "gérmenes" o "razones espermáticas" emanadas del alma universal, desde el principio de la evolución del Todo, y ocultas en la materia; las cuales serían causa del desenvolvimiento de ésta y a la vez la harían apta para recibir la forma: "En el ápice supremo de esa serie de seres—nos dice Plotino—concibamos al Alma Universal subsistiendo eternamente. Pongamos luego tras ella a lo que ocupa el primer orden, y sigamos así hasta llegar a las cosas a las que corresponde el último orden, y que son en cierto modo los últimos fulgores de la luz que esparce el Alma; representémonos esas cosas como una extensión primeramente tenebrosa, iluminada después por la forma que viene a añadirse a un fondo primitivamente oscuro. Ese fondo está embellecido por la Razón en virtud de la potencia que toda el Alma universal posee en sí misma para embellecer la materia por medio de razones (κατὰ λόγους), como las razones espermáticas (οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι) moldean y forman por sí mismas a los animales [notemos de paso que τὰ ξῶα puede aplicarse o a solos los animales, o a todos los vivientes incluyendo las plantas] y hacen de ellos microcosmos... Ocurre a menudo en las cosas inferiores, debido al obstáculo que constituyen unas para otras, que la materia no recibe la forma propia, que la razón espermática contiene en germen (ὁ λόγος ὁ ἐν σμικρῷ). PLOTINO, *Las Enneadas*, E. IV, l. 3, c. 10, v. 32-40; 51-53 (Didot 205, X). Trad. castellana en "Nueva Biblioteca Filosófica", Madrid, 1930, t. 42, páginas 200, 201.

No es preciso advertir que esta concepción de las *razones espermáticas* de Plotino tiene un sentido idealista-panteístico, conforme a su sistema filosófico general, y muy diverso del de las *razones seminales*. La diferenciación de los órganos del viviente se debe ciertamente al desarrollo de la razón espermática, pero no son sino aparentes diferenciaciones del Uno. "*Todas* las cosas, en la región superior, no forman más que *una sola*, y aquí abajo son distintas unas de otras porque son imágenes separadas. Asimismo, en una razón espermática (ἐν μὲν τῷ σπερματι) todas las cosas son conjuntamente, y cada una de ellas es todas las demás: la mano, en esa *razón espermática*, no es distinta de la cabeza. En un cuerpo por el contrario, todos los órganos están separados, porque son imágenes (εἴδωλα) en lugar de ser verdaderas esencias (ἀληθῆ)'. E. II, I. 6. c. 1, v. 9-13 (Didot, 86, I). Trad. cit. t. 41, p. 205.

mayores: *a*) La virtud seminal agustiniana se introduce *ab extrinseco* en el ser material, en un signo—al menos—posterior a la existencia de éste. En cambio, la virtud seminal que defendemos es una potencia sustancial activa y remota, que está en el ser material desde su constitución como tal ser. La "virtus" agustiniana no puede entenderse como un accidente aristotélico, por no emanar de lo íntimo de la sustancia, sino, a lo más, como una sustancia completa "dinámica", o, si se prefiere, como una *energía*[35]. En cambio, la potencia activa y remota de que hablamos es una sustancia incompleta, que se halla potencialmente en la materia; *b)* En la razón seminal se da el ser de que se trata totalmente en su entidad; mientras que la potencia vital que proponemos se daría en el mundo inorgánico sólo parcialmente en cada uno de los elementos que formarán la estructura; *c)* La razón seminal es activa en acto, mientras que la potencia vital remota lo es sólo en potencia: aquélla es un principio que rige el desarrollo de los seres desde dentro, convirtiendo el proceso de desenvolvimiento de los vivientes en una prolongada ontogénesis que arranca del primer momento de la creación y termina en la forma perfecta; ésta radicaría en el reino inorgánico sin tener posibilidades de actuar hasta que unas circunstancias favorables, como la estructura, la convirtiesen *(ab extrinseco)* en potencia próxima. Una causa eficiente (como el científico en el laboratorio) la haría pasar de la potencia al acto; *d)* En fin, las razones seminales las concibió San Agustín para gran parte de los seres (cada una de las plantas y animales, y el cuerpo de Adán), mientras que la potencia activa remota se daría sólo para la vida vegetativa en su forma más rudimentaria y, caso de probarse, también para la sensitiva en las mismas condiciones.

Como puede verse, después del análisis que hemos hecho, el argumento fundamental del Vitalismo sigue en pié, aunque la posible síntesis de la vida en el laboratorio, introduciría el concepto de vida seminal radicando en el mundo inorgánico. Lejos, pues, de oponerse al

---

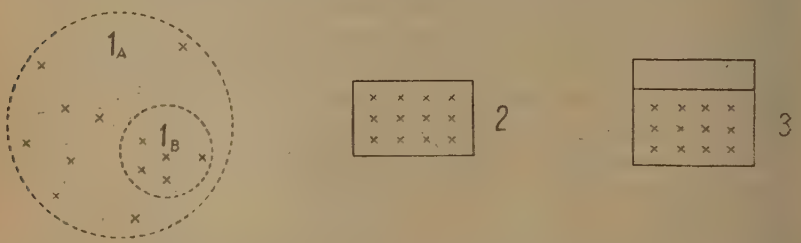
[35] La energía la conciben hoy algunos cosmólogos (B. ZENO BUCHER, G. ESSER, S. v. DUNIN-BORKOWSKI, A. MITTERER) como una *sustancia* dotada de propiedades dinámicas, que pueden pasar de un portador a otro distinto; otros, tal vez atendiendo exclusivamente al aspecto dinámico de esa sustancia energética, la suponen más bien un *accidente* (así Pío XII en su alocución a los asistentes al IV Congreso Tomista Internacional de Roma, AAS, 47 [1955] 690); otros, en fin, creen que la energía es una *relación* real, de carácter métrico, existente entre los procesos físicos que intervienen en el fenómeno energético (ECHARRI, *¿Qué es la energía?*, PENSAMIENTO, 11 [1955] 387-432). El sentido que daríamos a esa energía agustiniana de las "rationes seminales", sería el primero, que coincide por otra parte con el que vulgarmente atribuimos al término, e incluso con lo que imaginamos al hablar de energía eléctrica, atómica, etc...

Vitalismo, habría éste ensanchado sus dominios. Pero veamos algunas objeciones que pueden hacerse a dicha hipótesis y que nos servirán para perfilar algunos conceptos.

C) *Dificultades contra la tesis fundamental del Vitalismo, supuesta la síntesis de la vida.*

a) En primer lugar puede urgirse el concepto de irreductibilidad, que en la nueva hipótesis ofrece sus dudas. Si de hecho se diese el paso del mundo inorgánico a la vida, no se ve qué sentido pueda seguir teniendo la irreductibilidad física o moral entre ambos extremos. Y, efectivamente, se requiere alguna aclaración que matice varios conceptos.

Representemos en un esquema el término "a quo" y el "ad quem" de que hablamos. El n.1 representa los elementos físico-químicos tal como se hallan dispersos en la naturaleza. Precisando más todavía, cabría distinguir el 1_A, que es el conjunto de elementos heterogéneos que integran la estructura, tal como se hallan desarticulados en el mundo inorgánico, y el 1_B, que representa los cuerpos inorgánicos tal como los encontramos en la naturaleza (cobre, cuarzo, sal gema...). El n.2 significa la estructura vital (prescindiendo de si contiene, o no, la vida en potencia); y el n.3, la estructura vital con la forma o principio vital.



La tesis primera del Vitalismo, en el sentido tradicional, defiende irreductibilidad moral entre los elementos inorgánicos (n.1) y la estructura vital (n.2), e irreductibilidad física entre la sustancia inorgánica ($n.1_B$) y el ser viviente (n.3) [36]. Supongamos ahora que es un hecho la síntesis

[36] Podría también decirse que existe irreductibilidad entre el núm. 2 y el núm. 3, si el 2 representase la estructura orgánica muerta, es decir, el cadáver que lograría formar el bioquímico si las sustancias viva e inorgánica fuesen esencialmente distintas. Más todavía, aun suponiendo (en la hipótesis contraria) que el núm. 2 fuese la estructura orgánica viva lograda en el laboratorio, en un signo anterior a la educción de

de la vida. En este caso: 1) Seguiría dándose la irreductibilidad *moral* entre los elementos "llamados" inorgánicos (n.1) y la estructura vital (nn.2 y 3). El haber sido forzado por el hombre el paso entre ambos extremos, no quitaría el que por naturaleza siguiese existiendo el mismo abismo moral imposible de salvar por acaso. Es demasiado obvio que, si siendo incapaz de saltar un canal por mis propias fuerzas, lo cruzo ayudado de una pértiga, seguiré siendo incapaz *por naturaleza* de saltarlo sin la pértiga; 2) Seguiría también siendo verdad la irreductibilidad *física* de *operaciones;* más aún, la de las sustancias entre los cuerpos inorgánicos de la naturaleza ($n.1_B$)—que es, al fin y al cabo, lo que es objeto de experiencia en esta tesis—y los seres vivientes (n.3), en cuanto que la parte es siempre irreductible al todo en una sustancia heterogénea; 3) Sin embargo, ya no podría seguir defendiéndose la irreductibilidad física entre el reino inorgánico ($n.1_A$)—en el que entran los mismos elementos de la estructura vital en estado disperso—y el de los seres vivos (n.3), pues ambos pertenecerían al mismo orden vital. Pero si hemos de ser sinceros ¿en qué nos fundamos para deducir de la irreductibilidad de operaciones del 1_B al 3, la del 1_A al 3, siendo así que no tenemos de ello experiencia alguna? Como puede verse, la tesis vitalista fundamental se ha matizado, pero no ha cambiado sustancialmente.

b) Puede también preguntarse: ¿si la vida está seminalmente (o en potencia remota) en el mundo que llamamos inorgánico, qué sentido tiene afirmar en el argumento vitalista que al analizar los seres vivos encontramos algo que ni fundamental o incoativamente se da en el término *a quo?* La objeción no advierte que esta frase del argumento se refiere sólo a la *actividad* vital, y ésta, efectivamente, no se da ni remotamente en lo inorgánico. Las acciones son de los supuestos en el orden de la atribución, y de las naturalezas en el de la eficiencia, y ya hemos dicho que la "potencia vital remota" se daría en el mundo inorgánico disgregada en tantas partes cuantos son los elementos que pueden converger en una estructura vital. Por eso el análisis más minucioso buscaría inútilmente en las partes la operación que es del todo. En cambio, respecto de las sustancias, la objeción es ciertamente válida, ya que el principio vital sí se encontraría *radicalmente* en la sustancia que apellidamos inorgánica.

c) Pueden también oponerse a la primera tesis del Vitalismo—aun-

---

la forma, todavía podríamos decir que existe irreductibilidad física entre el núm. 2 (materia) y el núm. 3 (forma); pero este concepto no por verdadero aporta aquí más claridad que confusión.

que sin éxito—las *consecuencias* lógicas que parecen seguirse de la posibilidad de la vida en el laboratorio. Ya hemos visto deducir a algunos la posibilidad de sintetizar la vida animal y aun la humana. Examinemos por separado cada una de estas hipótesis.

Lograr por síntesis un ser sensitivo requeriría: *a)* por un lado, la formación de una estructura corporal apta para ser sustrato de funciones psicológicas (conocimientos, tendencias, sentimientos, instintos, pasiones, emociones; en una palabra, actos de conciencia); *b)* y por otra, la existencia de una ley—paralela a la que hemos supuesto en la vida vegetativa—puesta por Dios en la naturaleza, según la cual, una vez lograda la estructura animal, se produciría la vida sensitiva formal. Es decir, la forma sensitiva, que se diese también en potencia remota en el mundo llamado inorgánico, llegaría a ser potencia próxima en la estructura, y, finalmente, acto por la acción del agente externo (en el caso, por la intervención del científico). Ahora bien, bajo un aspecto, si bien es cierto que la dificultad de estructurar el sustrato orgánico de la vida sensitiva es todavía mayor que el de la vida vegetativa, por cuanto la organización animal que debe ser sujeto de operaciones conscientes exige una mayor complicación del instrumento, sin embargo, es de suyo sólo cuestión *de grado*, y, tratándose de las formaciones zoológicas más elementales, no puede tampoco hablarse con certeza de una imposibilidad absoluta. Pero, bajo otro aspecto, en contra de esta posibilidad, cabe aquí en algún modo la seria objeción que enseguida aduciremos de parte de la Etica contra la síntesis de la vida humana, aunque ya se entiende que sólo puede admitirse esta dificultad en un sentido análogo y sin relación propia con la ciencia de los actos humanos. En resumen, podemos deducir de lo dicho que, si bien no es estrictamente imposible, parece hoy serlo prácticamente, mientras no se despejen algunas incógnitas.

En cuanto a la vida humana, cambia totalmente la cuestión, y la imposibilidad de sintetizar al hombre es absoluta por varios respectos. Teóricamente se requeriría: *a*) La formación sintética de un óvulo fecundado apto para ser sustrato de la vida vegetativa, sensitiva y racional, y *b)* Además la existencia de una ley paralela a la que nos consta existe en la creación del alma humana, cuando los padres ponen las condiciones de la generación. Ahora bien, la síntesis de un óvulo fecundado es hoy por hoy una utopía. Si tratando de la vida sensitiva no hemos negado la posibilidad, porque hablábamos de cualquier estructura animal (aún las más rudimentarias), al hablar de la vida racional, el soma que inicia la ontogénesis humana es altamente estructurado. Por supuesto que caben diversas hipótesis de las que unas ofrecen mayor dificultad

que otras. Puede suponerse, por ejemplo, que se sintetiza por separado un óvulo y un espermatozoide, y se fecundan mutuamente introduciéndolos luego en su vía normal de desarrollo; puede también imaginarse que la síntesis alcanza solamente al espermatozoide, que sería inseminado artificialmente en un viviente humano; pero a nadie se le ocultan las dificultades técnicas y aun biológicas que esto encierra en concreto (que no son del caso), y que al parecer son insuperables para la ciencia actual.

Pero prescindiendo de esa posibilidad—después de todo discutible—, esta hipótesis encubre, sobre todo, un absurdo filosófico, que la hace totalmente inadmisible, para prescindir del aspecto teológico, que es definitivo en esta materia [37]. En efecto, la observación atenta de la finalidad de la naturaleza en la generación humana muestra claramente que es éste el medio único en el plan de Dios para la propagación de la especie. La estructura interna de la familia (con el amor de los esposos y el intenso placer sexual que va ligado al acto generativo, en calidad de aliciente y estímulo que baste para poder sobrellevar las grandes cargas anejas a la educación física y moral de los hijos, etc.), prueba claramente que sin ella el niño no puede llegar a término ni biológica, ni moral, ni psíquicamente. Esto supuesto, sería un contrasentido suponer que Dios deshace por un lado lo que con tanto plan y cuidado ha hecho por otro; y así obraría si, junto a la ley de creación del alma humana cuando los padres ponen las condiciones de la generación, se hubiese obligado también a crearla en una producción, o enteramente artificial, o al menos no enteramente humana (en la mejor de las hipótesis), en la que el hijo quedase *per se* destinado al abandono en su educación física y moral, por falta de responsabilidad en quien lo condujese adelante [38].

---

[37] La transmisión del pecado original está ligada de hecho a la generación humana normal, es decir, aquélla en que intervienen el hombre y la mujer (Concilio Florentino, D. 711). Lo mismo se ha de decir, consiguientemente, de la redención (Concilios Florentino y Tridentino, D. 711, 790). Es, pues, herética, y a todas luces rechazable en teología, la hipótesis de la producción de la vida humana sin verdadera generación de hombre y mujer.

[38] Aunque se suponga la existencia de la madre, si—en la hipótesis más mitigada—es sólo el espermatozoide el que se produce artificialmente, las dificultades de la educación física y moral serían *per se* las mismas en la práctica, faltando el padre de familia, que no sólo la sustente, sino que con el intercambio del amor y la convivencia conyugal haga a la mujer una verdadera "madre".

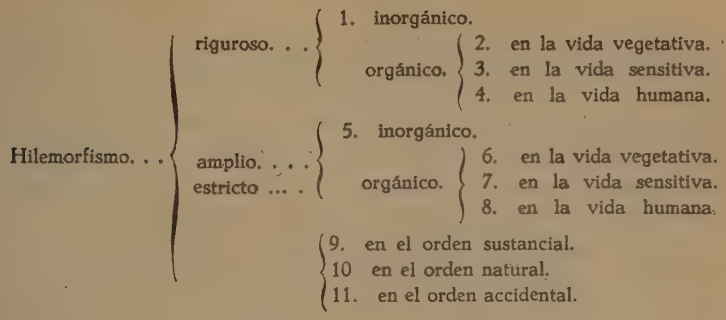
D) *Una deducción.*

Las consecuencias que la hipótesis de la vida sintética sugiere son numerosas, pero creemos haber apuntado las más importantes. Ya hemos insinuado—entre otras—que el hilemorfismo quedaría impactado por ella; con todo, no debe exagerarse demasiado, pues, tratando como ahora de aquilatar certezas o grados de probabilidad, han de distinguirse diversos casos de hilemorfismo, de los que no todos serían igualmente afectados por la hipótesis que estudiamos.

Once son, al menos, esas distintas aplicaciones de la teoría hilemórfica: cuatro que pudiéramos llamar de hilemorfismo riguroso, otras cuatro de hilemorfismo estricto, y, en fin, tres de hilemorfismo amplio. Entiendo por hilemorfismo *riguroso* el que supone la existencia de materia prima y una forma sustancial única. Es la teoría originaria y más consecuente dentro de la hipótesis, tal como fué pensada por su descubridor Aristóteles y concretada en sus matices por Santo Tomás. Como casos particulares—con un fundamento empírico de muy diverso valor epistemológico— pueden distinguirse: el hilemorfismo *inorgánico*, el de la vida *vegetativa, sensitiva* y *humana*. La probabilidad de cambios sustanciales en ellos crece según el mismo orden con que los hemos nombrado. Hilemorfismo *estricto*—que admite también esas mismas cuatro aplicaciones que el riguroso—es aquel que, junto a la materia prima y la forma sustancial principal, admite formas subordinadas, las cuales con la materia prima constituirían la materia segunda [39]. En fin, el hilemorfismo *amplio* es el que suprime la materia prima, y puede entenderse, o en el *orden sustancial* (de suerte que la forma sustancial principal informe por medio de las formas subordinadas a los últimos elementos físicos de que nos habla la ciencia, que en tal caso harían de materia), o en el *orden natural* (concepción palmieriana de dos sustancias completas unidas en unión hilemórfica amplia por ser naturalezas esencialmente incompletas); o, en fin, en el *orden accidental* (composición acto-potencial que se da entre sustancia y accidente, entre los accidentes y la cantidad, o también entre las funciones anímicas y sus potencias, etcé-

[39] El concepto de sustancia completa en un orden e incompleta en el orden superior, que inducen las formas subordinadas, requiere una ligera aclaración. Dicha sustancia incompleta se compone de varios factores: en primer término, entran las sustancias completas de orden inferior (últimos elementos), luego se añade la disposición de dichos elementos en una estructura vital, y, en fin, la unión sustancial de dichas partes. De otro modo, o no se explicarían los hechos de corrupción, etc..., o no se salvarían los conceptos básicos del hilemorfismo.

tera...). Recogiendo todas estas variantes hilemórficas en un esquema, tenemos:



Ahora bien, cambios esenciales (de naturaleza) se dan en las diez primeras aplicaciones del hilemorfismo indicadas en el esquema; pero cambios sustanciales, sólo en las nueve primeras. Si la vida vegetativa (y sensitiva) se produjesen por síntesis, no podríamos ya defender los cambios sustanciales en las variantes hilemórficas 2 y 6, 3 y 7 (y parece que *a fortiori* tampoco en la 1 y 5). Con todo, esos hechos no afectarían para nada al hilemorfismo en la vida humana (n.4 y 8), ni menos al amplio (n.9 y 10). a orientación psicosomática de la medicina actual, encuentra en la teoría hilemórfica la mejor explicación de la unidad del compuesto humano, que supone dos mitades sustanciales componiendo un todo; no obstante, la forma de hilemorfismo a que aluden algunos cultivadores de la medicina, cuando rara vez abordan este tema [40], es indudablemente la amplia del orden sustancial (n.9). De todos modos, no es sólo el hilemorfismo en la vida humana el que permanecería en pie, pues aun en la posible retirada del hilemorfismo de la mayor parte de las formas rigurosas y estrictas, caso de sintetizarse la vida, quedaría como más conforme con los hechos la forma amplia de Palmieri, fundamentada sobre los cambios *esenciales* de naturaleza. No es la primera vez que se nos presenta en filosofía este autor como posible recurso, caso de que la ciencia diese un paso más en la dirección comenzada. Así como la extensión *virtual* de Palmieri es vista por algún cosmólogo actual de nota como la solución de urgencia para el caso de que la ciencia demostrase la inextensión de los últimos elementos, de igual modo el hilemorfismo amplio de naturaleza palmeriano sería la

[40] López Ibor, *Los problemas de las enfermedades mentales*, Barcelona, 1949, p. 218.

teoría escolástica más conforme—no la única—con la posible síntesis de la vida en el laboratorio [41].

[41] Sin pretender romper lanzas en defensa de la concepción de Palmieri—autor discutido, que no es, en general, para ser seguido, aunque sí para ser estudiado y tomado en cuenta—, sí nos atrevemos a insinuar que las refutaciones que suelen aducirse de sus puntos de vista nos parecen inválidas. La "condición intrínseca" de Palmieri, así como su concepción de dos sustancias completas, unidas extrínsecamente en cuanto tales e intrínsecamente en cuanto naturalezas, son conceptos que están calcados sobre otros escolásticos, admitidos por los mismos que le impugnan.

La condición intrínseca creemos que está inspirada en el mismo hilemorfismo, del que el autor se muestra decidido adversario, pero al que fué sin duda a beber sus más personales ideas. En efecto, la Escuela supone que, después de informado el cuerpo por el alma, brotan en la materia actuada las potencias, únicas que—según la mayoría de los autores—ejercerán las operaciones sensitivas. Ahora bien, hágase la hipótesis contraria a ésta y se obtendrá el concepto palmieriano de condicción intrínseca. Si puesta la unión sustancial entre alma y cuerpo, se supone que es el alma sola la que produce la sensación, el cuerpo cumplirá respecto a la operación sentisiva los requisitos de la condición intrínseca: *a*) No sería *causa*, pues como pura potencia sin "cualidad" alguna en su ser, no sería razón de ninguna virtualidad del compuesto, sino que sólo complementaría a la forma en el orden sustancial, haciéndola apta para ejercer operaciones. En la hipótesis escolástica, el alma es verdadera causa mediata de la sensación, porque al ser la forma raíz de todas las *cualidades*, comunica al cuerpo con su información el "poder sentir"; pero, en la hipótesis inversa que hemos hecho, la materia no aportaría cualidad alguna al compuesto. Más aún, precisamente por ser la materia únicamente raíz de la "cantidad" es por lo que sin duda Palmieri afirma que la sensación debe aparecer de un *modo extenso*, a pesar de ser simple en su entidad (*Instit. Phil.*, Roma, 1875, t. 2, pp. 290, 291). *b*) Por otra parte, el cuerpo no sería en esa hipótesis *condición extrínseca*, pues, uniéndose al alma intrínsecamente, sería la razón de que ésta pudiese actuar. Tenemos, pues, un nuevo concepto, que transportado del hilemorfirmo sustancial, al de naturalezas, nos da la condición intrínseca de Palmieri: "Id quod etsi non eliciat actum sensationis, tamen unam naturam constituens cum eliciente actum, est ratio cur ab eo actus esse possit" (1. c., p. 289). Tal vez se diga que esta transposición no es lícita, pues si es factible la hipótesis que hicimos (inversa a la escolástica), se debe a que en el orden hilemórfico sustancial, la materia es pura potencia, pero las sustancias completas que, según Palmieri, se unen intrínsecamente como naturalezas, son actos completos y portadores de cualidades. Con todo, no es esta dificultad insoluble, pues puede suponerse una sustancia completa, que sea pura potencia en orden a determinada operación o naturaleza, en cuyo caso persistiría lo antes dicho.

En cuanto a la distinción palmieriana entre naturaleza y sustancia, tampoco convencen las refutaciones. Suele arguirse que no puede haber un principio de obrar (*una natura*) donde no hay un solo principio de ser sustancial (*duplex substantia completa*); para probar lo cual se apela a la identidad real entre esencia, sustancia y naturaleza (URRABURU. *Instit. Philos.* Valladolid, 1891, vol. 2, pp. 825, 826; vol. 6, pp. 832, 833; DELMAS, *Ontol.*, París, 1896, pp. 449, 425; DEZZA, *Met. Gen.* Roma, 1945, p. 280; ITURRIOZ, *Met. Gen.*, BAC. Madrid, 1953, p. 767; ...). Sin embargo, el que el contenido de estas nociones sea realmente idéntico, no puede hacer olvidar que el fundamento de las mismas es realmente distinto, lo cual basta para la distinción que hace Palmieri. Al admitir la Escuela la unicidad de los principios vegetativo, sensitivo y racional en el hombre, establece una distinción que no puede ser olvidada en el presente problema. El alma se une intrínsecamente a la materia sólo *en cuanto* vegetativa y sensitiva, no *en cuanto* racional; y respondiendo a las dificultades que esto suscita, se puntualiza diciendo que se une el alma al cuerpo *toda* entitativamente (pues es simple), pero no *totalmente toda* (o en toda su virtualidad). Ahora bien, la distinción de Palmieri al admitir un *unum per se* en el orden natural que es *unum per accidens* en el sustancial, descansa en un supuesto parecido. Las sustancias completas se unen intrínsecamente en cuanto naturalezas, no en cuanto sustancias; es decir, se unen en

2) *No se opone a la Teodicea la posible síntesis de la vida.*

Tampoco puede deducirse de lo dicho que no valga el argumento de la existencia de Dios basado en el origen de la vida, que algunos apologistas gustan de proponer. Desde luego, apresurémonos a decir que no necesita para nada la apologética cristiana de tal argumento, bastándole el de la contingencia en sus múltiples formas. Es cierto que toda cisura ontológica que se de en la escala de perfecciones ascendente de los seres naturales, postula de un modo especial la intervención de Dios, ya que el paso de un extremo a otro de dicho abismo, no puede suponerse salvado por evolución normal de las fuerzas creadas; y es igualmente cierto que entre la materia y el espíritu existe tal corte o cisura, pero en realidad ni es esto necesario. Basta y sobra la falta de inteligibilidad que tiene todo ser cósmico *en la línea del ser* (sin que sea necesario apelar a un orden determinado de *tal* ser) para que nos veamos forzados a recurrir al Ser necesario.

Con todo, el que no necesitemos el argumento, no le resta necesariamente nada de su valor probativo, caso de tenerlo. De hecho, el origen de la vida ¿arguye necesariamente una intervención especial de Dios en el momento de aparecer ésta sobre la tierra? Parece claro que la irreductibilidad moral que media entre la materia inorgánica y la estructura

---

toda su entidad en orden a constituir un nuevo principio de acción (*una natura*), pero no en *toda su potencialidad*, o sea, en cuanto la sustancia dice perseidad o independencia en el ser (*duplex substantia completa*). Hay algo que las sustancias completas se reservan al entregar toda su entidad en la unión intrínseca; ese algo (el poder existir sin otro al que se adhieran) es el *fundamento real distinto* que separa a la sustancia de la naturaleza y lo que funda su distinción formal.

Suele aducirse como argumento Aquiles contra Palmieri su propia retractación póstuma (*De Creatione*, Prato, 1910, p. 277), pero aún ésta resulta algo sospechosa. No deja de ser llamativo que una mente tan aguda como la suya, y que persiste hasta última hora en sus acusaciones contra el hilemorfismo (l. c., p. 278-279), aduzca para cambiar de opinión una razón inválida a todas luces. Se dice, en efecto, que la unión sustancial que enseña la fe no se explicaría en la sentencia antigua del autor: "Sentit enim homo, non anima, non corpus, sed homo sentit ex. gr. se esse extensum et divisibile..." (l. c., p. 277). Pero, supuesta la unión intrínseca de persona y naturaleza, todas las operaciones de los componentes se atribuirían con toda propiedad al yo—al hombre—, aunque elicitivamente dependiesen de una sola parte del mismo. El "yo soy extenso", "Yo me siento extenso" o "Yo padezco", tienen idéntico sentido en una teoría que admita entre alma y cuerpo unidad intrínseca de persona y naturaleza solamente, que en otra que añada la unión sustancial, y en nada varía la propiedad de la predicación si es sola el alma o solo el cuerpo, o el compuesto, el principio elicitivo de la sensación.

Lejos de nuestra intención una defensa a ultranza de un autor tan atacado y discutido. Sirvan sólo esas sugerencias para intentar robustecer en lo que cabe una hipótesis filosófica, que pudiera tener su importancia, si un día la vida se produjese en el laboratorio.

vital, sólo una inteligencia pudo salvarla. No es necesario, con todo, que esa inteligencia actuase en el preciso momento en que las condiciones ambientales hacían posible la aparición de la vida, sino que pudo Dios al principio haber infundido una virtud a la materia inerte (al modo agustiniano), que condujese necesariamente a los elementos que llamamos inorgánicos a estructurarse en una organización vital. En tal caso habría que decir que la aparición de la vida en la era arcaica (o actualmente en un laboratorio) no arguye inmediatamente la existencia de un creador, si bien postularía una acción especial de Dios al inducir en el cosmos tales virtudes seminales o potencias vitales en el principio, de los tiempos. Sea de esto lo que fuere, queda siempre claro que la apologética no debe hacer depender en modo alguno las pruebas de la existencia de Dios, de cuestiones sólo probables, como la existencia de cisuras ontológicas entre el mundo inorgánico y la vida, o entre ésta y el reino animal. Por esto—aplicando el principio establecido a un caso concreto—será siempre más eficaz contra el materialismo dialéctico mostrar lo absurdo de este sistema al pretender explicar con su monismo el tránsito de la materia a la vida (que como todo devenir implica siempre una dualidad), que negar la posibilidad de dicho tránsito. Quien recuerde las raciones seminales de San Agustín, y la concesión hecha por Santo Tomás, al frente de la Escuela, sobre la generación quasi-espontánea de ciertos animales inferiores *ex putrefactione generatis*, no se atreverá a insistir sobre tal imposibilidad filosófica.

Somos enemigos declarados de esa apologética que hemos llamado negativa, que no ha aprendido todavía la lección del caso "Galileo", y que creyendo prestar un alto servicio a la ortodoxia no hace en realidad sino buscar innecesarios e inexistentes conflictos entre la ciencia y la fe. Sin duda que la verdad, en última instancia, se abrirá camino, pero no podemos cargar con la responsabilidad de exigir al hombre de ciencia una sumisión intelectual superior a la debida, ni menos con la de comprometer los mismos principios que queremos salvar llevando al fin la turbación a las conciencias de muchos.

Podemos, pues, concluir que si un día el bioquímico sorprendiese la vida en su laboratorio, nada habría *creado* el hombre, sino sólo *transformado* conforme a las leyes establecidas sabiamente por Dios desde un principio. Nada esencial se habría cambiado en el campo filosófico; sólo la tesis fundamental del Vitalismo debería ser entendida con las ligeras modificaciones dichas. Lejos de ser un golpe serio al Vitalismo, habría éste, por el contrario, alargado sus tentáculos hasta el reino mismo inorgánico que suponíamos inerte.

Entretanto, mientras las experiencias de Berkeley no sean superadas por otras más indiscutibles, no tiene la filosofía por qué cambiar nada, aunque sí estar dispuesta a hacerlo si los hechos se vuelcan en esa dirección. Seguimos, pues, defendiendo los cambios sustanciales en la vida vegetativa y sensitiva (porque esto parece hoy lo más probable) y la irreductibilidad física de la sustancia inorgánica y orgánica, aunque con una censura filosófica inferior a la que hasta ahora algunos le daban. Pero, eso sí..., atentos siempre a los hechos para ocupar nuevas posiciones—ya previstas—el día en que se anunciase, con mayores garantías que al presente, que la vida ha sido aprisionada en las retortas de un laboratorio.

Esa posición un tanto elástica, que choca a algunas mentalidades no filosóficas, es cabalmente la propia de la ciencia y de la filosofía de las ciencias, que, de cara siempre a los hechos, ha de ir reflejando con cierto mimetismo los cambiantes que la realidad nos va ofreciendo, mientras no se logra aprisionarla por completo en los fijos marcos de un conocimiento científico cierto.

A. Roldán, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

EL "LIBER DE UNITATE ET UNO"

GUNDISALVO INTERPRETE DE SI MISMO

Nuestro camino * nos ha presentado muy diversas ocasiones para contemplar los diversos aspectos y enfoques bajo los cuales han visto los estudiosos el contenido del 'De unitate et uno'. Hauréau y sus seguidores: Menéndez y Pelayo, Bonilla Sanmartín, se han llenado, o de alborozo, o de espanto, ante la resolución con que ahí se expresa un franco panteísmo. El mundo científico moderno, al oír lo que ellos decían, quiso examinar también el caso y no ha logrado ver allí el panteísmo. Ha visto la cosa a la inversa de aquéllos y va volviendo a la consideración de los escolásticos del siglo XIII. Entre éstos hubo dos, cuyos nombres me son desconocidos, los cuales pusieron las cosas muy en su punto y todo lo conciben de modo que, según sus comentarios, en el 'De unitate et uno' aparece algo así como la flor y nata de la doctrina escolástica. También Vital de Four encontró allí el mejor resumen del sistema que en la Escolástica, según él, debía prevalecer. Entre más de 30 escolásticos que en pro y en contra discutieron línea por línea los conceptos de nuestro opúsculo, ninguno de ellos encontró allí el panteísmo y no hay duda que les eran bien conocidas las ideas monistas, puesto que el desecharlas era para todos ellos problema que no se debía descuidar y, en efecto, no descuidaban. Unos aprovechan pasajes particulares de nuestro opúsculo; otros desechan algún concepto particular en nada relacionado con el monismo. En nuestros tiempos se ha indicado tal o cual nuevo defecto; pero, en general, es rechazada la interpretación de Hauréau, al menos en cuanto se refiere a decir que David de Dinant encontrara allí ocasión para sus errores; pero dejan sin refutación muchísimos detalles afirmados por Hauréau. Tampoco voy yo a enumerar esos detalles. Tan sólo voy a presentar, como historiador de ideas filosóficas, algunas observaciones particulares y dejo

(*) Véase PENSAMIENTO, 12 (1956), 65-77; 179-202; 431-472.

al lector y al filósofo que piensen por sí mismos lo que del conjunto y de lo particular se debe afirmar, aceptar y recibir.

Observación primera (sobre el párrafo: "Unitas est, qua unaquaeque res...): Cuando cierto detalle o matiz es de suyo extensivo a varias realidades parece absurdo hacerlo exclusivo de una sola de ellas. Sería eso afirmar aquella extensión y al mismo tiempo negarla. Si de todas las flores fuese propio el color, el que por su cuenta lo hiciese exclusivo de las rosas, convertiría en rosas todas las flores (o negaría a muchas el ser flores); y escogiendo luego hábilmente entre las rosas otro matiz, las convertiría todas en una. Admitido subjetivamente un principio falso, ¿quién puede ya detener al hombre en sus excogitaciones y alambicamientos?, y ¿quién podrá a ése explicar algo, si sus concepciones lógicas las convierte en realidades ontológicas? Pues bien; al considerar la Metafísica el *ante*, como ente, nada deja fuera a que el ente no pueda aplicarse. No debe, pues, hacerse exclusivo de la sustancia. Este exclusivismo no permitiría extender el ente a ninguno de los nueve accidentes. Inútil entonces buscar un principio de individuación con intervención de la cantidad. Se afirmaría el aspecto que hace extensivo el ente a todas las cosas al par que se negaría tal extensión y se le restringiría a la sustancia y por el mismo método se podrá restringir a ser una sola. Lo que decimos del *ente* se debe, asimismo, entender de sus sinónimos: *res, aliquid,* etc., muy bien explicados por Santo Tomás [1].

En el párrafo primero del 'De unitate et uno' nos habla Gundisalvo de la *res* en general. Quien de sus palabras infiera la franca afirmación de la unidad de sustancia, con idéntico criterio puede inferir la unidad de

[1] De veritate, q. 1, a. 1: 'Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est *ens*... aliqua dicuntur addere supra ens in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis... et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim... Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens. Et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res* quod in hoc differt ab ente secundum Avicennam in principio *Metaphysicae* quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen *res* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem quae est consequens omne ens absolute, est indivisio et hanc exprimit hoc nomen *unum;* nihil est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum: hoc potest esse dupliciter: uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*...'

apariencia, o de fenómeno, o de accidente, o de lo que quiera, y decirnos luego que niega la existencia de toda sustancia, y que, según Gundisalvo, todo lo que existe no es más que un fenómeno, que también al fenómeno llamamos *cosa*.

Primeramente, hacer sus conceptos exclusivos de la sustancia será afirmar que no acertó a expresarse, o que nos dice cosas incoherentes, cuando en realidad era tan poco el esfuerzo que necesitaba para afirmar la unidad de sustancia. La franqueza de sus afirmaciones monistas quedaría no sólo igualada, sino muy bien superada, si en vez de *res* hubiera puesto *substantia*. Y es el caso que no sólo no pone ahí esa palabra, sino que, como veremos, sería absurdo el ponerla en quien admite muchas cosas o muchos seres en que no hay sustancia determinada, pero hay unidad según Gundisalvo. En el resto del opúsculo, cuando es necesario emplear esa palabra, una de dos: o pone el plural: motus omnium substantiarum[2]; unitates quae ducunt ad esse ceteras substantias[3]; etc., o, si se emplea el singular, lo hace contraponiendo una clase de sustancia a otra: quusque pervenitur ad materiam quae sustinet quantitatem, scilicet substantiam huius mundi[4], pero antes de llegar a este mundo había encontrado sustancias en otros mundos; et propter suam spissitudinem et grossitudinem opposita est substantiae superiori[5], pero habrá otras inferiores a las que se pueda oponer; et ideo substantia fit sapientior et perfectior[6]; pero esto no sucede con la sustancia cuya forma no es tan luminosa; ut continua quantitas non adveniat in substantiam ... continua quantitas non venit in substantiam[7] y supone las sustancias antes afirmadas sin cantidad alguna.

Al fin del 'De unitate et uno' nos presenta como en un cuadro los principales entes a que aplica la *res*: Dios, ángeles, almas humanas, lo continuo, lo compuesto, lo agregado, lo proporcional, lo que es *res per se* y lo que es *res per accidens*. ¿Para qué tanta distinción (propter diversitatem unitatis formae), si todo lo ha convertido en uno? Es manifiesto que el *ens* o la *res* se extiende a todos esos casos y no se restringe a la sustancia, sobre todo si ésta se considera siempre constituída por materia prima y forma sustancial. Ahí se niega esta constitución

---

[2] 'De unitate et uno', p.6. lín.24 de nuestra ed. en PENSAMIENTO, 12 (1956). 70.
[3] 'De unitate et uno', p.9, lín.65.
[4] 'De unitate et uno', p.9, lín.72.
[5] 'De unitate et uno', p.9, lín.75.
[6] 'De unitate et uno', p.10, lín.102.
[7] 'De unitate et uno', p.12, lín.152.

de alguna sustancia (Dios) y se afirma de otras (ángeles, almas); y en éstas, como veremos, la sustancia es posterior a la unión de la forma y materia; y, según Gundisalvo, como veremos, también la materia y la forma son sustancias y son dos. Pero nos presenta también unidades o entidades que no tienen esa constitución. La unidad de la nieve y del yeso no es para Gundisalvo un compuesto de materia prima y forma sustancial.

Conocemos el esfuerzo de S. Alberto Magno para explicar cómo en la primera frase del 'De unitate et uno', tomada de Euclides, no deben entenderse dos realidades distintas: unitas et esse unum. La explicación del Santo Doctor es bien aceptable. Pero quizá Gundisalvo en su sistema, como veremos, no tendría por qué aceptarla.

Además, ya en la segunda frase o segundo punto, de esa *res* de que expresamente habla Gundisalvo, dice él que puede ser *simple* y puede ser *compuesta*, que puede ser *espiritual* o *corpórea*. Bien puede admitirse que de lo corpóreo y espiritual resulte una sustancia única, pero que una cosa, sea sustancia o no lo sea, pueda ser al mismo tiempo simple y compuesta, es absurdo, incoherente y contradictorio. Por tanto, supone Gundisalvo (si su expresión no es absurda) al menos dos cosas: una simple y otra compuesta, y supone también evidentemente que puede haber una cosa meramente espiritual y otra cosa meramente corpórea. Si, pues, habla ahí directamente de la sustancia, supone dos o más de dos sustancias. Además, en sus expresiones no hay nada que restrinja la sustancia simple a una sola, o la sustancia compuesta a una sola; antes bien, la compuesta si está constituída por diversos elementos (sustanciales o accidentales, espirituales o corpóreos, etc.) nunca podrá identificarse con la compuesta de otros elementos o de otro modo combinados. Según Gundisalvo habría, pues, sustancia simple y habría sustancia compuesta. Yo desafío aquí a todos los panteístas juntos a que resuelvan el argumento de Gundisalvo contra la unidad de sustancia, a ver si puede ésta ser simultáneamente simple y compuesta. Y desafío también a todos los antipanteístas a que juntos presenten un argumento más eficaz contra el panteísmo, o, siquiera, a que presenten un argumento que, de una manera u otra, no incluya y suponga el argumento de Gundisalvo contra todo panteísmo. Pesch, al proponer contra el panteísmo la tesis: "Conceptus entis non est physice unus et ideo falsus est monismus absolute physicus..." demuestra así una de las partes en que divide la tesis:

N. 26. Pars II. Ens positive a priori postulat possibilitatem entium complurium physice seu realiter inter se distinctorum et divisorum... Eiusmodi sunt simplex et

compositum, corpus et spiritus, organicum et anorganicum, cogitans et non intellectivum, finitum et infinitum, necessarium et contingens, innumera alia. Aliquae ex istis perfectionibus possunt quidem coniungi in aliquo ente uno ex pluribus partibus physicis (realiter inter se distinctis) composito, ut, v. gr., corpus extensum cum anima spirituali in homine componitur in ens unum completum. Sed manet absoluta repugnantia, ut, v. gr., aliquod ens totum et unum sit simul simplex et compositum. Cum autem evidenter possibile sit tum ens totum simplex tum compositum, constat non omnem realitatem quae sub extensione entis ut sic continetur, in uno ente reali seu physico inesse posse. Ergo ipsa ratio entis postulat ut possint esse entia multa [8].

El argumento parece hecho para defender y explicar la frase de Gundisalvo. Muy bien observó también Bonilla Sanmartín: "No se encuentra en el 'Liber de unitate' la afirmación explícita de la unidad de sustancia, característica del panteísmo" [9]. Veremos que tampoco se encuentra implícita tal afirmación, aunque Bonilla no se avenga a ello.

Observación segunda (sobre el párrafo: Omme enim esse ex forma est): De tres cosas habla Gundisalvo: *esse, forma, materia;* y de las tres unidas infiere una cuarta cosa: *la unidad* que en cada ser resulta.

El ESSE en Gundisalvo significa algunas veces *la existencia;* otras designa el ente en general. En la fórmula "omne esse ex forma" no es precisamente, según parece, la existencia, como tampoco lo es en Boecio de quien la tesis está tomada. Distingue Boecio el *quod est* y el *quo est,* es decir, el supuesto y la naturaleza. Al *quo est* lo llama también *esse,* es decir, todo lo sustancial o esencial del supuesto o individualidad, expresada por el *quod est* [10]. Igualmente el *esse* de la fórmula de Boecio

---

[8] PESCH, T., *Institutiones Logicae et Ontologiae,* quas secundum principia Sancti Thomae ad usum scholasticum accommodavit... Pars. II, Ontologia... novis aucta a Carolo Frick... Friburgi B., Herder, 1919.

[9] BONILLA SANMARTÍN, A., *Historia de la Filosofía española,* p.334.

[10] Para probar que en Boecio el *esse* es el constitutivo o esencia y no la existencia, suelen aducirse varios textos, uno de los cuales es el siguiente: 'In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, nec diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est, quae ipsum esse est, et ex qua esse est; omne namque esse ex forma est; statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur... Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est. Reliqua vero non sunt id quod sunt; unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, idest ex partibus suis, et est hoc atque hoc, idest partes suae coniunctae, sed non est hoc vel hoc singulariter... In parte igitur non est id quod est. Quod vero non est hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est' (Boethius, *De trinitate,* c.2, Ml.64, 1250, lin.17s), véanse Roland, Gosselin, *Le De ente et essentia* de S. Thomas, París, 1926, pp. 142-145. H. J. Brosch. *Der Seinbegriff bei Boethius...* Innsburck, 1931.

Se advertirá la equiparación que hace Gundisalvo entre el 'Unumquodque... partes coniunctae' de Boecio y el 'Esse est existentia formae cum materia' tomado inmediatamente de Ibn Gabirol: La naturaleza de una cosa consiste en que unas partes

es designado en Gundisalvo por un *aliquid unum* y lo infiere de esta manera: "Cum autem forma materiae unitur, ex coniunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur" [11]. Este *aliquid unum* no parece que sea precisamente la existencia contrapuesta a la esencia. Gundisalvo lo determina más en el 'De processione mundi' en un pasaje paralelo al que estudiamos: "Cum enim [materia et forma] intelliguntur coniunctim, convenit eis illud esse quod est proprium coniunctarum, quia [mejor atestiguado en los mss. que el quod] ex coniunctione earum necessario simul *fit aliqua forma* quae non prius erat in unaquaque earum sine altera. Ex coniunctione enim quorumlibet diversorum *provenit forma* quae non prius erat in aliquo duorum [12]. De dos formas habla aquí Gundisalvo: una que resulta o proviene de la unión de diversas cosas, y otra que es la forma sustancial, a la que también llama "substantialitas" y entonces a la forma resultante o proveniente, al *aliquid unum*, lo llamará "substantia" y dirá: "Prima enim forma, cum prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam... Si enim prius est esse substantiam, quam esse corpoream et incorpoream substantiam [13]. Lo mismo se infiere de la terminología de Gundisalvo en las traducciones arábigo-latinas. La *certitudo* (aqīqa), la quidditas, suponen ciertamente por la esencia de las cosas, pero observemos también que en sola la traducción de la Isagoge del Šifa la palabra māhīya (esencia) se traduce unas *cien veces por esse* [14] y *esse* no es ciertamente la existencia, en ese caso. Cuando, pues, Gundisalvo aprueba el dicho de los filósofos: "Esse est existentia formae cum materia" no entiende tan sólo la existencia como contradistinta de la esencia, ni significa tan sólo la forma, ni tan sólo la materia, sino que quiere designar todas esas cosas unidas, todo lo sustancial o esencial del ser que entra en la definición del mismo.

La MATERIA en Gundisalvo la entendieron perfectamente Santo Tomás y los dos comentaristas el Berolinense y el Erfurtiano. La materia para Gundisalvo no es más que la "possibilitas essendi", Santo Tomás, que en la materia, según su tecnicismo, tan sólo considerará una cosa

---

de la cosa funcionen con las otras, es el estado de unas partes en función de otras, como la maniobra de la corriente eléctrica con los motores constituye la fábrica; son las partes esenciales en cuanto influidas unas por otras.

[11] 'De unitate et uno', p.6 lín. 11-12.

[12] Dr. GEORG BÜLOW, Des Dominicus Gundissalinus Schrift 'Von dem Hervorgange der Welt' (De processione mundi), p.23, lín. 5-10.

[13] 'De processione mundi', p.41, lín.10-21 (véase nota 12).

[14] Cf. Ibn Sīnā, Al-Shifā', "La logique. I. L'Isagoge..." El Cairo, 1952, p.156-157. Esa variedad de nombres para designar *la esencia* es lo que, en el 'De ente et essentia' c.1, quiso explicar Sto. Tomás en el pasaje: 'Nomen igitur essentiae...'

propia de la sustancia corpórea, reconoce muchas veces que, en la terminología de otros, la materia se define por la potencialidad [15]. Gundisalvo en el 'De processione mundi' continuamente la define por "Possibilitas essendi" [16], que no es, dice, ni una sustancia, ni tampoco un accidente, porque según advierte—y advertirá también Santo Tomás [17]—, esa división se refiere a las cosas ya creadas [18]. Por lo demás, invoca a Platón para definir lo que es la 'possibilitas essendi' : "Plato tamen primam materiam dicit fuisse inter aliquam substantiam et nullam... Sed quia inter nullam et aliquam substantiam fuit, profecto non substantia, nec accidens fuit [19]. Bastará esto para que el lector observe que en Gundisalvo la palabra *materia* tiene un significado más amplio que lo que significaría un elemento o una sustancia incompleta de los cuerpos simples.

Como la existencia en su concepto formal es acto y acto último y como tal no da de suyo a la esencia potencialidad alguna, sino que presupone en ella cierta capacidad de recibir perfecciones, esa esencia como contradistinta de la existencia llevará en su concepto formal mismo cierta potencialidad y aun después al estar ya existiendo conservará la capacidad de no existir. Si desde la eternidad hasta su creación propia fué, de alguna manera, algo esa esencia y si aunque estaba así sin la existencia tenía capacidad para recibirla, todavía, después de creada, conservará esa capacidad de estar sin la existencia y, por consiguiente, de perderla de una u otra manera. Puesto que, aun entonces cuando ya está existiendo, el dominio divino se extiende a poderla hacer desaparecer de entre los existentes, aquella capacidad de estar sin la existencia no la pierde de hecho nunca, aun después cuando ya existe. Tampoco esa capacidad de recibir la existencia niega en la esencia otras capacidades

---

[15] Santo Tomás de Aquino, *De principiis*: Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma'. Quodl.III, q.8, a.1 (en París anno 1270): 'Respondeo dicendum quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu'. Quodl.IX, q.4, a.1: 'Et quia ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus, ideo in eo est compositio actus et potentiae et sic possit in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici formae et omnis potentia materia'. Se pueden alegar muchos otros pasajes del Santo Doctor parecidos a éstos. No haría tantas veces la advertencia, si nadie empleara tal nomenclatura.

[16] 'De processione mundi' (cf. nota 12): Véase principalmente p.32.1-34.22.

[17] Santo Tomás 1 d.8, q.4, a.2 ad 1: 'Unde illa divisio est divisio entis creati'.

[18] 'De processione mundi', p.33, lin.13: 'Haec enim divisio in solis naturalibus est'.

[19] 'De processione mundi', p.32-33.

anteriores a la del último acto, como la perfección de ser racional no niega antes de sí la perfección de ser sensitivo ni ésta la de ser vegetal, etc. El último acto por el cual el hombre es hombre presupone, pues, recibida una serie de perfecciones y, por tanto, presupone una serie de aptitudes para recibirlas, que habrán quedado satisfechas antes de recibir el último acto y hay ordenación de unas a otras como entre acto y potencia.

Por otra parte, la esencia de una cosa es todo aquello que dice la definición de la cosa y esa definición no dice meramente cierta potencialidad, sino que también afirma algo positivo como constitutivo de la cosa.

La recepción de la existencia presupone, pues, en la esencia un elemento positivo y un elemento potencial. Gundisalvo llama *materia* a ese elemento potencial y llama *forma* a ese elemento positivamente afirmado. La reunión de los dos produce, como hemos visto, un *aliquid unum*, una forma (naturaleza), una sustancia, o más brevemente un *esse* = esencia (māhīya). Esa materia y esa forma son dos respectos de los infinitos con que puede ser imitada la esencia divina. No se les puede de hecho juntar en uno sino dándoles la existencia. Si con anterioridad al existir se les *concibe* juntos, se forma el concepto de una esencia que en sí misma implica aún cierta potencialidad.

Tan sólo quiero añadir aquí que en Gundisalvo nada obsta para que esa potencialidad de esa esencia, o imitabilidad finita ad extra de la esencia divina [20] dependiente del acto libérrimo creador [21] sin más límites posibles que el de no contradecirse, sea principio de individuación, cosa que el mismo Santo Tomás admitió al principio de su carrera, cuando escribió: "Quidquid est eiusdem speciei, non dividitur secundum numerum nisi secundum divisionem materiae vel *alicuius potentialitatis*" [22]. Anota aquí el autor del 'De concordantiis': "Hoc autem dictum est ideo quia *nondum inventum erat* aliquid ad ostendendum potentiam non multiplicare individua in eadem specie, *quod* tamen *multi tenebant*" [23]. Quizá Santo Tomás mismo volvió a adherirse a esos muchos en el célebre pasaje: "Valde ruditer argumentantur". Tal es, según parece el sentido histórico y positivo del 'De intellectu' de Santo Tomás [24]: Como en el

[20] 'De processione mundi', p.27, lin.21: 'esse in potentia, scilicet illud esse, quod habet in creatoris sapientia, p.34, lin.9-10: 'materiam esse in potentia est eam esse in sapientia creatoris'.

[21] 'De processione mundi', p.40, lin.16-17: 'Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate...'.

[22] Santo Tomás in I Sent,d.2, q.1, a.1 (Tom.7, ed. Vives, p.33[b]).

[23] 'De concordantiis', c.VIII (en la ed. Vives de S. Tomás tom.28, p.562).

[24] Santo Tomás, 'De unitate intellectus contra Averroistas', c.7 (en ed. Vives, tomo 27, p.331[b]).

pasaje del Santo Doctor se concibe la especie como algo anterior a la acción del agente que la ha de multiplicar en individuos, el agente presupone que la especie, aun tratándose de espíritus, es capaz de ser multiplicada por uno u otro medio, con más o menos perfecciones, con mayor o menor imitación de la esencia divina en una cualquiera de sus imitabilidades. Sin alguna potencialidad para ello claro es que "esse multos intellectus eiusdem speciei includeret contradictionem" (el principio de no contradicción es aquí la norma suprema); absolutamente repugna que lo que por su naturaleza ha de estar abajo, lo pueda Dios poner arriba, si en ello no hay alguna potencialidad para estar arriba; el muerto no podrá ser resucitado, ni de potencia divina, si en él no hay potencialidad para ello; etc. Todas las frases de ese pasaje de hacia el fin de la vida del Santo Doctor presuponen la sentencia del principio de su carrera científica y las explicaciones de algunos tomistas modernos al célebre pasaje la presuponen con mucha mayor evidencia. Y ella es doctrina de más alto valor metafísico que la que tiende a concretarla en el hilomorfismo escolástico, tesis que respecto de los cuerpos simples no es de certeza absoluta y menos lo será lo que sobre ella se quiera edificar, mientras que la potencialidad entra en la noción misma de ser criatura: antes de ser creada, al ser creada y después de ser creada, como se rezuma por todas las líneas del 'De processione mundi'. La "possibilitas essendi" es algo común. Dios exceptuado, si se propone así en abstracto y en este solo sentido en todos los seres hay una sola materia (no unívoca ni equívoca, sino análoga), si la tesis se propone así en abstracto al modo como se expresan los metafísicos. En eso se debía haber fijado Petavio, si él hubiera conocido el tecnicismo de Gundisalvo. El comentarista Berolinense siguió el camino de los muchos de que habla el "De concordantiis" y acertó en eso a interpretar a Guindisalvo, que sostiene el hilomorfismo escolástico aun en los cuerpos más simples como una de las determinaciones de la potencia.

Si en Gundisalvo es tal la materia prima, ¿cómo nos definirá la FORMA SUSTANCIAL? Atendiendo al efecto inmediato dice: "Substantialitas fuit quae materiam fecit esse substantiam" [25]. "Nomen enim substantiae illi materiae proprie congruit quae iam aliquam formam recepit, per quam facta est aliqua substantia. Materia ergo prima non fuit aliqua substantia, quia in se et ex se nullam habuit formam. Esse enim aliquam substantiam forma facit" [26].

---

[25] 'De processione mundi', p.41, lín. 10-11.
[26] 'De processione mundi', p.32, lín. 7-12.

De estas tres cosas: esse, materia y forma, *infiere* Gundisalvo que, en caso de unirse, formarán una unidad con la misma unidad consecuente que formarán un ente: "Subtantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam. Sed quia omne quod est, ideo est quia unum est, ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire quia materiam substantiam fieri, et non unam, impossibile fuit" [27]. Se observará que este pasaje es bien paralelo del párrafo que vamos estudiando. Según esto, la unidad es un *comes* arrastrado necesariamente por los principios, los cuales con anterioridad de naturaleza constituyen la sustancia. Ser sustancia es ser uno de los entes y propiedad de todo ente es ser uno. La unidad, pues, según Gundisalvo no es principio de los entes. Y si alguno quisiere palabras más taxativas y no encuentra en los párrafos citados de Gundisalvo la palabra *principio* negada de la unidad, le responderemos que entonces tampoco hay derecho para afirmar esa palabra respecto de la unidad. Pero el mismo Gundisalvo, después de explicar la materia y forma dice de esta manera:

Quapropter unum debuit esse materiam et alterum forma: Tria enim sunt principia omnis geniturae. Primum scilicet causa efficiens; secundum id ex quo; tertium id in quo. Id in quo, quoniam tamquam matris patientis vice, supervenientis virtutis ad omnes motus patet, rerum materia nominatur. Forma vero id ex quo... [28].

Enumera Gundisalvo los principios y en ese número no pone la unidad; pero hay quien afirma que la pone y dice:

'Se trata, pues, de establecer que el principio de toda sustancia, simple o compuesta, espiritual o corporal, es el mismo principio y que ese tal principio es la unidad. Pues bien: esa es precisamente la doctrina tratada en el pequeño libro que cita Alberto Magno: 'Alexander in quodam libello quem fecit de principio incorporeae et corporeae substantiae... El principio de toda sustancia es, pues, la unidad. Pues bien; no hay sustancias simplemente espirituales o simplemente corpóreas. Todas son compuestas de materia y forma...

Si se trata de un principio interno en el ente creado, la unidad en Gundisalvo no es principio de la sustancia, sino resultado de los principios, o si se quiere decir así, es un concomitante o efecto inmediato de la unión de los principios. Y si se trata de un principio *extrinseco*, o sea de un principio agente o creador, éste primeramente crea la materia y la forma: luego las une y compone. Con eso viene como por con-

[27] 'De processione mundi', p. 41, lín. 10-14.
[28] 'De prodessione mundi', p.22, lín.8-13.

secuencia todo lo que necesita el ser. Después de la acción inmediata de Dios vendrán las acciones de las creaturas:

Motus igitur causae primae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secundariae causae cuiusdam est compositio, cuiusdam et generatio... Creatio vero et compositio ita se habere videntur, ut licet creatio natura et causa prior videatur, nunquam tamen et ordine vel tempore vel loco prior intelligenda est. Generatio autem quoniam per compositionem descendit, necessario tempore posterior succedit [29].

Se verá que las doctrinas de Gundisalvo son muy distintas de las que le atribuyen ciertos autores. Como en el párrafo primero tuvieron que introducir, según vimos, la palabra *substantia* para encontrar un monismo panteísta que no había, así ahora para explicar ese monismo tuvieron que añadir la palabra *principio* para invertir el orden de los conceptos que intervienen en la estructuración del ser según Gundisalvo. Con tales procedimientos se llega sin duda a identificar el 'De unitate et uno' con el 'Libellus Alexandri' de que habla San Alberto Magno.

Observación tercera (referente al: Quia enim unitas... y al: Forma enim existens... et diversitas et mutabilitas): Como hemos visto, los constitutivos más primitivos de toda creatura son por fuerza la materia y la forma, o la potencia y el acto, que al ser unidas con posterioridad de naturaleza a su unión pueden ya intervenir en la producción de los demás constitutivos internos que exija la estructuración del individuo. Pero al decir *al ser unidas* se ofrece el problema de quién es el que las une. Gundisalvo responde a esto que Dios creador es tan sólo el que las aúna en un individuo. Desde luego, ellas mismas son cosas creadas, *in creatis scilicet* [30]. Preexigen, pues, un creador: "Quia enim creator vere unus est, ideo rebus quas condidit, hoc in munere dedit" [31]. Aunque ya aquí se entiende que creador y creatura difieren realmente, no dejará Gundisalvo de decirlo expresamente: "Omne creatum a creante debet esse diversum" [32]. Es más; necesariamente tiene propiedades opuestas a las de la creatura:

Forma ergo existens in materia, quae perficit et custodit essentiam cuiusque rei, unitas est quae descendit a prima unitate, quae creavit eam. Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed quia *omne creatum omnino diversum est ab eo, a quo creatum est*, profecto creata unitas

[29] 'De processione mundi', p.19, lín.14-20, lín.6.
[30] 'De unitate et uno', p.5, lín.8.
[31] 'De unitate et uno', p.6, lín.22.
[32] 'De processione mundi', p.20,16-17.

a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed quia creatrix unitas non habet principium neque finem, nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas... [33]

Al enumerar, pues, los distintos seres que existen, Dios creador debe enumerarse el primero y en puesto aparte; luego vendrán otros seres:

Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo sed pluribus dicitur aliquid esse unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut Deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae. Aliud est continuitate unum, ut arbor vel Petra... [34]

Si se trata, pues, de distinguir entre Dios y las creaturas, no hay por qué decir que el 'De unitate et uno' es más atrevido que el 'De processione mundi'. Si allí, en el 'De unitate et uno', no se aducen pruebas para demostrar la existencia de Dios y sus atributos, es porque ya debe presuponerse y afirmarse sin ulteriores indagaciones. Sin embargo, todo lo que dice en el 'De unitate et uno' implica un argumento sistemático que el mismo Gundisalvo en el 'De processione mundi' supo inferir con estas palabras:

Item, Omne corpus constat ex materia et forma. Omne enim corpus substantia est et alicuis quantitatis et qualitatis est. Forma vero et materia oppositarum proprietatum sunt: nam altera sustinet et altera sustinetur; altera recipit et altera recipitur; altera format et altera formatur. Quae autem oppositarum proprietatum sunt, numquam ad aliquid constituendum per se conveniunt. Forma igitur et materia in constitutione corporis per se non conveniunt. Quae autem per se non conveniunt, profecto, cum in aliquo sibi opposita inveniuntur, quod compositorem habeant, evidenter ostendunt. Omne igitur corpus compositorem habet. Sic itaque totus mundus [35].

Estas últimas palabras tienen la misma amplitud que el "in creatis scilicet" del 'De unitate et uno'. Todo lo creado consta de materia y forma, aunque se trate de espíritus; pero la composición de estos dos elementos preexige un compositor; luego hay un compositor que existe con anterioridad al mundo creado. En el sistema del hilomorfismo universal el argumento es concluyente. Quizá el fundamento se halla aprobado por Santo Tomás, por estas palabras;

Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis

[33] 'De unitate et uno', p.7-8, lín.41-48.
[34] 'De unitate et uno', p.11, lín.122-126.
[35] 'D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.3, 17-4,7.

invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo [36].

La diferencia entre Santo Tomás y Gundisalvo está en que el Santo Doctor aplica el argumento al ser, del cual todos deben conceder que es de extensión universal, mientras que Gundisalvo lo aplica al hilomorfismo universal, el cual también es ciertamente universal, si se concede que realmente con materia y forma se significa el acto y la potencia, como en Gundisalvo ya hemos visto.

No cabe duda que este argumento se sobreentiende en muchos pasajes del 'De unitate et uno'. Y es también manifiesto que en tal idearío no cabe la unidad de sustancia, como que Gundisalvo sostiene que la materia es sustancia y que la forma también es sustancia. De su unión resulta el compuesto, que es también sustancia, pero tanto por razón de un elemento como por razón del otro podrá ser limitado ese compuesto, como vamos a ver.

Observación cuarta (referente al párrafo: Unitas enim est quae...): Sobre la naturaleza de la materia en Gundisalvo hicieron atinadas observaciones Duhem y Théry. Al menos se verá en lo explicado por esos autores que el concepto de Gundisalvo es contrario al concepto de David de Dinant. En otra observación posterior añadiremos algo de mayor oposición con la unidad de sustancia. La materia es potencia. Si las potencias son diversas, diversas serán las materias. Pero tampoco en el 'De unitate et uno' cabe la *unidad esencial de la forma veladamente contenida*. A distintas materias se aplican distintas formas. En este párrafo con la palabra unidad no se entiende la forma misma: "Formam autem non tenet unitam cum materia nisi unitas" [37]. Esta unidad, como explicó el mismo Padre Théry, no es la que tienen todos los seres creados entre sí, sino la que en un mismo ser tienen todos los elementos que lo constituyen. Por eso Gundisalvo tiene que inferir la diversidad de formas: "Et propter hanc diversitatem formae unitatis" [38], como hemos de ver con explicación más amplia. La materia de suyo divisible y multiplicable en su tendencia queda limitada y retenida por la forma que le da la unidad. En la formación de los seres maneja, pues, el Creador diversas materias y diversas formas. El sistema de Gundi-

[36] Sanctus Thomas, *Sum. Theol.* 1, q.65, a.1.
[37] 'De unitate et uno', p.7, lín.30.
[38] 'De unitate et uno', p.11, lín.122.

salvo es, pues, un antimonismo así por razón de la materia como por razón de la forma. Y lo aclara Santo Tomás contra Ibn Gabirol:

Prima quidem ratio concludere videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in utraque parte suae deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum, sint absque diversitate, neque hoc etiam oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim quod, quia materia secundum id quod est, est in potentia, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec aliud dicimus materiam substantiam quam ipsam positionem quae est in genere substantiae. Nam genus substantiae sicut et alia genera dividitur per potentiam et actum et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias, quae sint in potentia tantum, esse diversas secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur. Per quem modum caelestium corporum materia et materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam possibilitatem materiae, ut iam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est potentia ad formam incompletam, quae totam terminare non potest materiae potentiam. Sed supra has materias est spiriteria, idest ipsa substantia spiritualis quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus [39].

Estos son los tres géneros que luego veremos en Gundisalvo y nótese que éste los presentó mucho antes que lo hiciera Santo Santo Tomás; pero sigamos al Santo Doctor:

Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim quod, si res compositae ex materia et forma secundum materias differunt, quod ipsae formae secundum se ipsas differunt et diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum non sunt formae diversae nisi propter materiae diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et raritatis illius, unde necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis. Et sic etiam necesse erit quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis [40].

Según Gundisalvo, la forma "quae perficit et custodiet essentiam cuiusque rei" tiene distinta perfección en los distintos seres como vamos a ver:

Observación quinta (referente al párrafo: "In quibus enim" y a los dos siguientes): Una cosa es sostener el hilomorfismo universal,

[39] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.VIII.
[40] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.VIII.

de acto y potencia, o de materia y forma, y otra cosa es afirmar una misma materia idéntica por esencia en todas las sustancias, así, espirituales como corporales, a no ser que la materia sea la potencialidad. Sin duda Gundisalvo sostiene lo primero respecto de todas las creaturas "in creatis scilicet". Pero para contradecir la idea más original de Ibn Gabirol (sea éste monista o no lo sea) vemos que Gundisalvo, interrumpiendo la copia en las palabras de dicho autor, introduce tres géneros de individuos, creados todos directa e inmediatamente por Dios: *a)* Todos los ángeles, cuantos individuos sean; *b)* Todos los cielos, cuantos sean en número, y se suponen muchos; *c)* cierto número de generables y no todos los generables, porque a su concepto general repugna que todos numéricamente vengan de Dios sin ninguna mediación de sus padres.

Una es, pues, la materia de los cielos cuya adecuación y parificación con la forma o con el acto es tal que, aunque sean dos elementos distintos, son inseparables *in actu*. Esa adecuación y parificación en que absolutamente queda suprimida toda contrariedad y separabilidad, se debe a que esa forma satisface toda la perfectibilidad posible de esa materia sin que le quede perfección para la que se necesite o venga bien otra forma.

En cambio, hay otra materia y otra forma cuya unión vemos que puede disolverse hasta llegar a unirse aquella misma materia con otra forma. En el 'De processione mundi' dice así:

> Nam etsi aqua transit in lapidem, non mutatur tamen secundum corporeitatem sed quamtum ad formam aqueitatis, quam formam in eam corrumpi nihil aliud est quam vice eius formam lapideitatis substitui. In omni tamen permutatione manet idem. Idem autem dico quantum ad hoc genus 'corpus' non idem quantum ad hanc speciem 'aqua'. Unde aqua quae prius erat, et lapis qui postea factus erat, specie quidem differunt, sed in genere corporis omnino conveniunt [61].

Esa materia existirá entonces *in actu* separada de la forma primera y se dará entre esa materia y forma separación verdadera.

Finalmente, aún se da otra forma más fina que se llega a otra materia más sutil que las precedentes. Se trata de seres simples. La unidad de ese ser es *unitas simplicitatis,* porque en él no hay aquellos dos elementos distintos: *non multiplex;* y por eso no divisible en elementos esenciales: *nec divisibilis essentialiter,* aunque puede tener accidentes y éstos se pueden separar del sujeto. Ese tal ente parece el resul-

[61] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.47,1-99.

tado de la potencia y del acto. Comparándole con el ser divino y su simplicidad e inmutabilidad vemos que es capaz de aplicar de nuevo su virtud a diversos objetos a que antes no la aplicaban y de enderezar nuevamente su intención a uno u otro fin. Hay en él mutabilidad y hay cambios tales que, si no le hacen divisible ni *in actu* ni *in potentia* en elementos esenciales, al menos es divisible de con sus accidentes. Aquí se entrevé cómo en el caso esta materia y forma no son otra cosa que el acto y la potencia de un ser simple y subsistente por sí mismo, como rectamente lo interpretó Santo Tomás, que suele traducir al lenguaje escolástico latino ya formado lo que Gundisalvo en su tiempo no podía expresar sino con las fórmulas latinas que él mismo iba formando.

Es cierto que la ciencia de hoy no ve en los cielos y generables dos géneros al modo de Gundisalvo y de Santo Tomás, pero debemos atenernos a la ciencia de la época de que tratamos. Lo importante aquí es que Gundisalvo declara que *en salir de las manos de Dios un género no precedió al otro, ni entre los individuos primitivos dentro de un mismo género precedió uno al otro, ni tampoco a los individuos de los otros géneros:*

Unde ex prima copulatione materiae et formae non nisi tria rerum genera processisse videntur, scilicet invisibilis creatura, et caelestia corpora et quattuor elementa; ideo haec tria perpetua. Quapropter sicut creatio materiae et formae, sic et earum coniunctio non fuit in loco vel in tempore [42]. Sic et incorporea substantia, licet sit dignior, non tamen fuit prior quam corporea, vel tempore vel causa, quoniam cum sint species eiusdem generis, coaequaevae sunt. Nulla igitur earum cepit prius esse substantia quam alia. Creatio igitur angelorum non praevenit tempore creationem caelorum vel elementorum; vel, e contrario. Cui consonat divina scriptura quae dicit: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* [43]. Quia igitur ex prima materiae et formae copula trina soboles progenita est, scilicet intelligentia et caelestia corpora et quattuor elementa, ita prima causa omnia movet sed diverso modo [44].

Tres géneros sin incluir en ellos el ser divino (a no ser que hablemos de *cuatro* órdenes y no de *tres* como hace Hauréau) y cada género con tantos individuos que sin precederse unos a otros salen de las manos creadoras, muchas cosas son para que en tal sistema pueda verse la idea monista ni explícita ni implícitamente, ni oculta ni veladamente, ni por razón de la forma ni por razón de la materia. Directa e inmediatamente viene cada individuo de Dios, sin que la materia de un gé-

[42] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.48,12-49,1.
[43] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.50,13-19.
[44] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.54,19-21.

nero sea respecto de la acción divina más cercana a Dios que la de otro género y sin que la materia en cualquier individuo haya existido realmente con existencia anterior a la de la forma que le da el ser: "Forma dat esse materiae". Esta prestancia del individuo, que así sale inmediatamente de Dios, es la idea maestra del sistema gundisalino: el individualismo. La diversidad de géneros se debe a la diversidad de las materias en cada uno y queda afirmada en las mismas palabras de Gundisalvo la "substantia huius mundi" en contraposición a la de otros mundos o géneros: Una es la sustancia del mundo superior y otra es la sustancia del mundo inferior. La diversidad de los individuos dentro de un género se debe también a las diferencias de la materia dentro del género y en detalle explica esto Gundisalvo respecto de los generables desde las palabras: *Quae quia...*:

Sic paulatim variatur unitas propter varietatem materiae... Ideo unaquaeque pars materiae secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine, recipit unitatem, qua dignior est ex sua aptitudine. Inde est quod videmus partes ignis nimis unitas et simplices et aequales, adeo quod forma eius videtur una, non habens in se diversitatem; partes vero aeris et aquae invenimus magis diversas et separatas, adeo quod partes corum et unitates discerni possunt, in duris vero et spissis unitatis maior est diversitas et obscuritas [*].

Claro es que en los generables se da también distancia del individuo primitivo y se da mediante intermediarios; pero no se da entre los mismos generables primitivos, ni tampoco sucede eso con los cielos individuos ni con los ángeles.

Resumiendo el resultado de todo esto, vemos que Gundisalvo afirma la existencia de un creador distinto de los seres o individuos de los tres géneros y ese creador al formar los individuos primitivos emplea diversas materias a las que por consiguiente acomoda diversas formas. Hay, pues, según Gundisalvo, una distribución de seres en dos órdenes: Dios y criaturas. Estas se subdividen en tres géneros: generables, cielos e inteligencias o ángeles. Ahora bien, Hauréau necesariamente suprime un género cuando dice:

"De aquí la escala de los seres según el filósofo Alejandro. Por encima de todo está la unidad primera absolutamente simple, en la que la materia y la forma son de hecho idénticas y que de consiguiente no tiene ni comienzo ni fin: se llama Dios. Por debajo le sigue la segunda unidad que es la que la primera ha creado en el tiempo (?) mediante

[*] 'De unitate et uno', p.9-10, lín.82-93.

la unión de una materia y de un forma, la *noys* de David, que nuestro traductor latino llama inteligencia. Tal es en lenguaje platónico el mundo celeste (?), la región, la patria de los ejemplares imperecederos. En fin, por debajo de todo yace la sustancia de nuestro mundo corpóreo" [45].

Aquí quedan identificados los cielos y los ángeles y unos y otros con los ejemplares platónicos. ¡Qué lejos está esto de los individuos de que nos hablan Gundisalvo y Santo Tomás, que tantas veces repite lo de los tres géneros.

Quizá en la literatura latina haya algún particular autor que antes de Gundisalvo enumere estos tres géneros de seres. De él podría haberlos tomado Gundisalvo. Pero éste conocía también los Maqāsid alfalāsifa de Algazel (refundición de una obra de Avicena) y allí en la 'Dictio de corporibus caelestibus' (ed. Muckle p. 104 s) y en 'Flos divinorum' (p. 119 s) hay muchos pasajes que pueden sugerir la idea. Sea éste, v. gr.: "Hoc autem est verum nisi numerus *celorum* fuerit maior isto. Si enim fuerit maior oportebit etiam addi numero et *intelligentiarum* ad complendum numerum omnium celorum... et post hos, primum cepit esse *inferiorum*, scilicet *quattuor elementorum*, que sine dubio diversa sunt, quoniam loca eorum sunt diversa naturaliter" (p. 121, lín. 24-30 de la edición Mukle).

Si Häuréau no comprendió esto de los tres géneros de seres creados en el 'De unitate et uno' ni en el 'De processione mundi' ni en esos otros autores, tampoco otros han comprendido qué materia es ésa que en los tres géneros va bajando por grados hasta constituir la materia de los generables. Ya dijimos que por materia se entiende *la potencia* y esos grados no son otra cosa que las determinaciones y contracciones de esa potencia, como el ente que va recibiendo contracciones en innumerables géneros y especies. Esa materia o potencia no es algo unívoco ni equívoco, sino algo análogo. Una de esas determinaciones se identifica con la materia según la entiende el hilomorfismo escolástico, sólo que Gundisalvo no hace de esta tesis la línea divisoria por la cual se han de definir las dos vertientes para determinar qué debe entenderse por materia. No pone en la tesis del hilomorfismo escolástico el punto de apoyo que nos defina lo que es la materia y en ello hizo bien, pues bien puede ser que el oro puro o el cloro puro no se componga de materia y forma. No falla en esos cuerpos el sistema de potencia y acto en todo ente creado, pero falla la explicación que da del modo cómo queda determinada en ese caso la potencia que necesariamente ha de tener todo ente

[45] B. Hauréau, Mémoire sur la vraie source... p.323.

creado. La composición de acto y acto en todos los seres, exceptuado Dios, es la doctrina más típica de Gudisalvo y contra el monismo es el argumento rádical e imprescindible.

Observación sexta. En concreto, debemos aún analizar el siguiente pasaje del 'De unitate et uno':

Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimun autem in infimis forma corporis, hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis sed ex aptitudine materiae suscipientis [47].

¿No se infiere de aquí la pluralidad de formas sustanciales en un mismo individuo, a saber, todas las formas aquí enumeradas? Y la materia, ¿No es, según esto, una misma e idéntica en todos los seres corpóreos e incorpóreos? Admitido todo eso, ¿no tenemos, según Gundisalvo, un solo individuo, a pesar de parecer tan monstruoso?

En primer lugar, observemos que las materias de los tres géneros ya explicadas son por naturaleza distintas, de manera que la materia de un género no sirve para formar los individuos de otro género. De lo dicho sobre la forma que con su parificación y adecuación agota todas las posibilidades de la materia, y sobre la forma que no las agota, y sobre la forma que sin dejar de ser forma funciona también como materia, ya se infiere bien que la materia de un género no sirve para las formas de otro género, ya que las formas se han de acomodar o parificar con la materia. Gundisalvo expresamente dice esto al refutar él mismo la teoría de una materia inicial caótica y común a todos los seres creados. Primero compara los ángeles y los cuerpos. Después contrapone los cielos y los elementos. Dice así:

Sed secundum philosophos qui tenent angelicam creaturam constare ex materia et forma, non videtur haec fuisse prima materia omnium creaturarum. Nam quia corpus fuit, spirituum utique materia esse non potuit [48].

No puede ser la misma la materia de los cuerpos y la materia de los espíritus. No tratamos ahora de si los ángeles pueden o no pueden tener materia, sino de si, en la hipótesis de que la tengan, puede ser la misma materia que tienen los cuerpos. Igualmente al comparar los cielos y los seres elementales dice:

---

[47] 'De unitate et uno', p.10, lín.93-97.
[48] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.37-18-38,2.

Et quia permixtionem eam fuisse dicunt tam elementorum quam elementatorum, de qua caelestia corpora per distinctionem formae distincta sunt, contra philosophos loqui videntur, qui corpora caelestia non ex elementis, sed ex materia prima fuisse testantur [49].

Los cielos tienen una materia prima distinta de la que tienen los cuerpos elementares. En esto comprendió rectamente a Gundisalvo el Dr. Erich Kleineidam [50], cuando dice:

Ebenso dürfte von Dominicus Gundissalinus auch die Auffassung eine dreifachen Materie, die der geistigen Substanzen, der Himmelskörper, und der sublunarischen Körper ausgegangen sein. Bei Avicebron in seinem Fons vitae nur Knapp angedeutet hatte, er sie besonders in seiner Schrift 'De precessione mundi' naher ausgeführt.

En la nota tercera de la p. 5 había dicho:

S. Albertus Magnus: Non fuit opinio magnorum philosophorum unquam, quod omnium sit materia una, II. Sent. d. 14, a. 4, tom. 27, p. 14. Diesen Hinweis hatte schon Dominicus Gundissalinus getan (cf. oben, p. 13).

Observación séptima: Igualmente se infiere que las formas de un género no sirven para los individuos de otro género ni pueden ser comunes a dos géneros. Se debe presuponer con Santo Tomás que de suyo las formas se pueden aplicar a distintas materias: "Forma in se considerata communis est ad multa" [51]. Pero esto, en Gundisalvo al menos, se entiende dentro de un mismo género. Ya se infiere esto de la parificación y adecuación de las formas con su materia. Pero sobre este problema se expresa Gundisalvo cuando dice:

Deinde forma alia spiritualis, alia corporalis, alia media. Corporalis forma dicitur quae numquam nisi in corporibus invenitur... Corporalis vero forma alia est substantialis, alia accidentalis... [52].

Los cuerpos tienen, pues, formas sustanciales propias y exclusivas de ellos, mientras que los espíritus tendrán formas sustanciales propias y exclusivas de los espíritus. Y por eso añade Gundisalvo:

Spiritualis quoque forma dicitur, quae in solis spiritibus invenitur... sed spiritualis alia substantialis, ut rationalitas, alia accidentalis, ut scientia vel sapientia... [53].

---

[49] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.38,2-6.
[50] Erich Kleineidam, Das Problem der hylomorphem Zusammensetzung... Inaugural Dissettation... von... 1930, p.12-13.
[51] Santus Thomas, *Sum. Theol*, 1 q.7, a.1.
[52] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.42,8-14.
[53] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.43,1-5.

Las únicas formas que son comunes son la sustancialidad y la unidad [54], porque Dios inmediatamente tan sólo crea sustancias e individuos y son análogos, como las cosas creadas lo son.

De estas dos observaciones se infiere claramente que todas aquellas formas que se enumeran en el pasaje: *Quia igitur materia,* no pertenecen ni pueden pertenecer ni al mismo género ni tampoco a un mismo individuo dentro de un mismo género. Allí se enumeran formas de diversos géneros y las de uno, como se ve, no sirven para el otro. Es, pues, exacta en esto la exposición de Bonilla Sanmartín: "Esta diversidad de sustancias no obedece a la diversidad de la virtud que obra, sino a la condición de la materia que sirve de sujeto". De aquí se infiere que afirmar en Gundisalvo en virtud de ese pasaje la prularidad de formas en un mismo ser, o afirmar la unicidad de materia en todos los seres creados, es algo absurdo e incoherente en su sistema. Aquí se trata de formas de todos los géneros, pero con esa interpretación se reduciría a grados de un mismo género todo lo que él explica de muchos géneros. Igualmente es absurda en el sistema de Gundisalvo la afirmación de que sostenga una materia común a los cuerpos y a los espíritus. La potencia en uno y otro caso es distinta como lo es también el acto.

Observación octava (referente al párrafo: Et propter hanc diversitatem...): Pero si Gundisalvo no admite una materia común a los tres géneros y aunque rechaza también que las formas de un género puedan servir para otro género, admite al menos materia y forma en todos los seres creados y expresamente la afirma en los ángeles y en las almas humanas. ¿Cómo se evita aquí en el hombre la pluralidad de formas sustanciales? En el alma humana hay forma y toda ella es también forma. Habrá, pues, forma en la forma y en el hombre habrá dos formas y las dos serán sustanciales. La racionalidad, como hemos visto, también es forma sustancial.

Primeramente necesitamos saber qué clase de distinción enseña Gundisalvo entre tantas formas como explica en el ente; porque, además de hablar de la materia, habla también de forma, de racionalidad, corporeidad, incorporeidad, unidad, entidad, etc. Prescindamos de una distinción meramente lógica. Quien entienda que Gundisalvo habla de distinción real entre todas aquellas formas, necesariamente dirá que admite pluralidad de formas sustanciales en un mismo ser, porque varias de ellas no pueden menos de ser sustanciales. En cambio, quien lo entienda de una

[54] *Ibid.* p.43,4-5.

distinción de razón fundada (la cual en todo caso no es una distinción meramente lógica), dirá que en Gundisalvo nada obliga a admitir pluralidad de formas sustanciales, sino que muchas veces va indicando las diversas perfecciones de una misma e idéntica forma. De esta manera es explicado Averroes por Santo Tomás.

Commentator dicit quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis, et sic deinceps... Ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum, quia prius intelligitur materiam perfici secundum rationem formae universalis quam specialis, sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo [55].

Si en tiempo de Santo Tomás aún estaba poco determinada la nomenclatura en cuestión de distinciones, considérese lo que pasaría un siglo antes, cuando la invasión de las obras arábigo-latinas imponían la necesidad de formar una nomenclatura latina y Gundisalvo era el primer autor que había de proponer ya ciertas fórmulas. Se encuentra ciertamente en él lo siguiente:

Quidquid enim intellectus dividit et resolvit, compositum est in ea in quae resolvitur [56].

Así traduce a Ibn Gabirol y admite el concepto. Pero ¿en qué sentido lo admite? Excluye ciertamente una distinción meramente lógica. Sin embargo, Gundisalvo traduce también:

Quod enim tuus intellectus dividit in partes, haec (phantasia) assimilat arbori habenti multos ramos; sed quod tuus intellectus ordinat gradatim, ipsa assimilat rebus arduis et scalis [57].

El sujeto en los tres casos es demasiado idéntico para que podamos tomarlo en sentido distinto. El predicado en estos últimos casos no puede significar una distinción real. Habrá quien diga que se trata de distinción meramente lógica e imaginaria. Yo diría que en esa fórmula se trata de una distinción de razón fundada, que en algún caso (que habría que determinar) se basa precisamente en distinción real. Pero no debemos exigirle una nomenclatura que entonces no existía, sino aplicarnos a examinar históricamente sus conceptos en cada caso. A veces niega aquel principio.

---

[55] S. Thomas, *De spir. creat.* a.3, 17 et ad 17.
[56] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.4,13-15.
[57] Algazel's Metaphysiq... ed. Muckle p.171, lin.4-7.

En el caso que ahora examinamos, ya sabemos cuál es la solución: materia y forma en los ángeles y en las almas humanas no son más que el acto y potencia, composición que no puede menos de darse en toda creatura.

Si siempre y en todo caso se afirma entre el acto y la potencia una distinción real, no sólo cuando se toman según sus conceptos formales y reduplicativos, sino también cuando se toman según sus conceptos materiales y especificativos, y si, además, se sostiene que ésa es la doctrina de Santo Tomás, entonces el Santo Doctor afirma en la explicación de nuestro caso una distinción real entre el acto y la potencia de los ángeles (y lo mismo se digna de las almas humanas). Esa potencia, realmente distinta del acto, podrá variar y acomodarse a diversos actos y así podría haber muchos ángeles en una misma especie, como vimos en la observación segunda. La inferencia sería muy distinta si no siempre entre acto y potencia hay distinción real.

Como quiera que sea, alguna distinción hay entre acto y potencia o entre materia y forma según la nomenclatura de Gundisalvo, nomenclatura confirmada por otros testimonios de Gundisalvo que vamos a examinar (suponiendo en ello lo que dice en el párrafo: Forma ergo existens y los siguientes). Observemos el siguiente pasaje bastante paralelo a los que estudiamos:

> Proprietas enim eius [necessarii-esse] est, quod non eget alio, per quod habeat esse in actu. Omne autem quod est possibile-esse, cum consideratur per se ipsum, semper est possibile-esse. Contingit autem aliquando ipsum necessarium esse per aliud. Et quod sic est, aut non habet necessitatem essendi semper, sed aliquotiens, et quod sic est, opus habet materia, quae ipsum praecedit tempore, sicut mox ostendemus, aut necessitatem essendi habet semper et per aliud. Et quod sic est, omnino non est simplex; aliud est enim quod habet consideratione sui ipsius, et aliud quod habet ex alio. Et propter hoc nihil est adeo primum, adeo simplex, quod non habeat aliquid possibilitatis et potentiae in se ipso, nisi necessarium-esse tantum [88].

Quizá a quien considere bien este texto, no se le oculte que es bien semejante en su fondo y contenido al 'De unitate et uno' en los párrafos citados: Dios está por encima de todo. Los posibles para llegar a la existencia o bien se les da una *materia* (en el sentido de esta palabra en Avicena, de quien ahí copia Gundisalvo), o bien contienen su propia esencia con cierta posibilidad o potencia, o sea que se componen de acto y potencia. Parecería que aquí hay tan sólo dos géneros de los tres expresados en el 'De unitate et uno'; pero Gundisalvo en el mismo 'De

[88] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.16,9-22.

processione mundi' los encontrará dividiendo con Avicena la materia en la de los cuerpos celestes y la de los elementos. Según los filósofos, dice, es distinta la materia de los cielos de la de los elementos, como ya vimos. Pero lo importante aquí es el otro miembro y es que uno de los géneros *se compone de acto y potencia*. De consiguiente, queda positiva e históricamente explicado lo que en el 'De unitate et uno' son los componentes del tercer género. Lo que en el 'De unitate et uno' se expresa por materia y forma, en el 'De processione mundi' se expresa o con materia y forma o con acto y potencia.

Gundisalvo casi siempre se vale de autoridades para expresar sus ideas: ¿En qué autoridad encontró la nomenclatura 'materia y forma' en el sentido de acto y potencia? Quizá no necesitaba para eso autoridad especial. Llamando los autores al acto forma, obvio era llamar materia a la potencia. Advierte Santo Tomás:

Potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex, scilicet primus *qui est forma*, et secundus qui est operatio. Et, sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primum fuit attributum operationi. Sic enim quasi omnes intelligunt actum; exinde autem fuit translatum ad *formam* in quantum forma est principium operationis et finis. Unde similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus qui est operatio; et huic primum nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, *qui est forma*, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut enim nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi *qui est forma*[59].

Claro es que estas nociones no se escaparon a Gundisalvo, que muchas veces emplea la palabra forma en vez de acto primero, como hemos visto. Pudo, pues, Gundisalvo sin mucho estudio ni reflexión dar con esta nomenclatura obvia. Pero en sus autoridades encontraba también esto mismo. En los *Maqāsid* de Algazel (que ya entonces le eran conocidos, si es que ya no los había traducido, cuando redactaba el 'De processione mundi' [60]), leemos sobre el primer ser creado:

Reffugium autem in hoc est, ut dicatur quod a primo non provenit nisi unum sed quod consequitur quiddam aliud, non tamen ex hoc quod est ex primo. Evenit igitur in eo multitudo propter illud aliud quod est in eo, et hoc erit principium proveniendi multitudines coaequaevas et deinde ordinatas alias post alias. Postea vero coaequaeva et ordinata coniunguntur in unum. Igitur hoc unum propter multitudinem quae in eo est, fecit debere esse multitudinem. Et ob hoc multiplicata sunt ea quae sunt, nec potest esse aliter nisi sic. Sed modus proveniendi hanc multitudinem est hic, quoniam

[59] Sanctus Thomas, *De potentia*, q.1, a.1.

[60] Compárese el 'De processione mundi' 33,15s con la Metaphysica de los Maqāsid, ed. Muckle, p.44,6s. Ya se sabe que Gundisalvo tradujo esta obra.

primus est unus et verus, eo quod esse eius est esse purum, cuius hanitas est ipsa eius quidditas et quicquid est praeter illum est *possibile*, esse autem omnis possibilis est praeter suam quidditatem, sicut praedictum est. Omne vero esse quod non est necesse-esse, est accidentale quidditati. Unde opus est quidditate ad hoc ut esse sit ei accidentale. Igitur secundum considerationem quidditatis erit *possibile essendi* et secundum considerationem causae erit necesse essendi eo quod ostensum est quod quicquid possibile est in se, necesse est propter aliud a se. Habet igitur duo iudicia, scilicet *necessitatem* uno modo et *possibilitatem* alio modo. Ipsum igitur secundum quod est possibile, *est in potentia*, et secundum quod est necesse, est in effectu. Possibilitas vero est ei ex se, et necessitas ex alio a se. Est igitur in eo multitudo: *unius quidem quod est simile materiae et alterius quod est simile formae. Quod autem est simile materiae, est possibilitas, et quod est simile formae est necessitas, quae est ei ex alio a se*[61].

Por expansión espontánea de la bondad sale de Dios la primera creatura y de Dios no puede venir sino lo que es acto y bien puro, ni puede venir más de una cosa. La capacidad de cambiar, que llama también 'possibilitas essendi' le viene a la creatura de sí misma. Eso implica en sí alguna deficiencia, cierto no-ser, que no puede venir de Dios. La consecuencia es: "Dios no puede crear la materia".

Viniendo a nuestro propósito actual, vemos que Gundisalvo conocía esa nomenclatura en las fuentes mismas que utilizaba, que en realidad aquí se reducen a Avicena, puesto que los 'Maqāsid al-falāsifa' refunden o plagian la obra de Avicena llamada: 'El libro de la Ciencia'[62].

Como escritor filósofo, especialmente en metafísica, procuraba Gundisalvo hablar de un modo general y dar a sus tesis toda la generalidad posible. Por esto, así como habla del ser de modo que pueda aplicarse a los tres géneros de seres reales[63], así habla también de un modo general

---

[61] Ed. por J. T. Muckle, C. S. B., *Al'gazel's Metaphysics* (and Physics). *A Mediaeval Translation*. Toronto, Canadá, 1933, p.119,23-120,23.

[62] Indicamos en otra parte *Al-Andalus*, vol. XX, fasc.1, 1955, p.229) que los *Maqāsid* de Algazel son en buena parte una refundición y traducción del persa al árabe de la obra de Avicena tiulada: *Le Livre de Science* (traducido del persa al francés por Mohammad Achena y Henri Massé, París, 1955). Aparecerá esto en el siguiente pasaje de donde toman al fin su nomenclatura así Algazel como Gundisalvo: "Hormis le Premier, toutes les choses sont semblables en un sens, à savoir qu'elles sont possibles sous un aspect et nécessaires sous un autre aspect . En tant que possibles, elles sont autres que ce qu'elles sont en act. Donc nulle chose, sous cet angle, hors le Premier, ne peut être exempte d'être en puissance ni (exempte) d'une chose qui est (pour elle) *comme la matière;* ni d'une autre chose qui est (pour elle) *comme la forme. Ce qui est comme la matière est (son aspect de) possibilité; ce qui est comme la forme est (son aspect de) nécessité.* Par conséquent l'un et (l'être) unique, c'est l'Être premier..." p.176. Se advertirá un paralelismo perfecto entre lo que Gundisalvo tradujo de la 'Metaphysica' de Avicena (De processione. p.16,9-22), el pasaje copiado de los *Maqāsid al-falāsifa* de Algazel traducidos por Gundisalvo, y el pasaje copiado en esta nota tomado del 'Le livre de Science'. En el fondo coincide con ellos el 'De unitate et uno', aunque expresado con palabras de Ibn Gabirol.

[63] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.4,17-5,7; 35,17-36,2; 25,20-26,3; etc.

de materia y forma (y se verá el caso en el último testimonio indicado), de modo que tendrán aplicación en cualquiera de los tres géneros (al probar su existencia [64]; al examinar qué es la materia; etc. [65].

Consta, pues, positivamente, cómo deben entenderse en Gundisalvo la materia y la forma, cuando Gundisalvo nos habla de los seres simples. Y no poco es de admirar cuán presente tenía todo Santo Tomás al decir: Sustinendo tamen ipsum, potest dici quod forma et materia large accipitur pro actu et potentia [66].

Observación nona (referente a toda la obra): El modo de componer que tiene Gundisalvo es el de ir zurciendo pasajes de diferentes autores, añadiendo de cuando en cuando alguna reflexión propia. Esto podría hacer creer que lo que va copiando, lo acepta también en todo según el sentido original del libro que va utilizando, y que, por tanto, si algo copia de un autor determinado, debe entenderse que sin duda alguna aprueba todo aquello que encuentra en la obra primitiva. Pero no es así. Con Gundisalvo pasa lo que hallamos en todos los que con retales ajenos van tejiendo sus nuevas concepciones y lo indica bien el padre de Ghellinck a propósito de Pedro Lombardo:

S'il n'est souvent qu'un compilateur intelligent, on devra reconnaître aussi que la clairvoyance ne lui fait pas défaut et qu'en plus d'un point une étude minutieuse de son text faut découvrir dans une addition minime, dans le changement d'un mot, ou dans la substitution d'une particule, une reelle originalité de pensée ou de formule, là où une première lecture n auvrait fait voir qu'un copist [67].

Esto lo hemos observado ya en Gundisalvo, cuando interrumpe un párrafo de Ibn Gabirol para introducir sus propios sentimientos. Al oponer a Ibn Gabirol los tres géneros de individuos primitivos, cuya creación directa e inmediatamente depende de solo Dios, desmorona todo el edificio construído por Ibn Gabirol. Mantiene la constitución de los seres por la composición de materia y forma, cosa que también hallamos en Ibn Gabirol. Pero la materia y forma en todos y cada uno de los seres primitivos, los cielos todos, los ángeles todos y cierto número de generables, procede inmediatamente de sólo Dios sin intermedios más o menos lejanos. Tan sólo los generables que no pertenecerán a los individuos primitivos, tendrán instrumento intermedio. La materia de Gundisalvo tampoco

[64] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.20,17-22,24.
[65] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.32,1-34,13; etc.
[66] Sanctus Thomas, *Quodl.*IX, a.6.
[67] De Ghellinck, *Un Chapitre de 'Histoire de la définition des Sacrements au XII° siècle* (Mélanges Mondonnet, II, Bibliothèque Thom.14, Paris, 1930, p,96).

es una misma, universal y común a todos los seres creados en cuanto se trata de una materia de idéntica naturaleza. La forma, aunque sea espiritual, no es común a muchos seres, a lo menos a los individuos primitivos todos de los tres géneros. Finalmente, el modo de inferir la existencia de la materia y forma en todos los seres creados es enteramente opuesto en ambos sistemas. Gundisalvo procede de arriba hacia abajo: considera los atributos divinos e infiere que si hay creaturas, no puede convenir a éstas y a Dios una unidad unívoca, como ya hemos visto; si es creatura tendrá alguna dualidad; si es creatura carecerá de eternidad propiamente tal [68]. Ibn Gabirol, a la inversa, procede de abajo hacia arriba hasta llegar a una materia universal y a una forma universal y hasta llegar de muchos seres creados a un solo ser creado. El hacedor no hizo inmediatamente más que una sola creatura, según Ibn Gabirol, mientras que según Gundisalvo el hacedor hizo inmediatamente una gran multitud de individuos. La distancia de las creaturas a Dios no se mide según Gundisalvo por la inmediación o mediación de la acción divina, sino por la desemejanza de la naturaleza y valor entitativo:

Sic et incorporea substantia, licet sit dignior, non tamen fuit prior quam corporea, vel tempore vel causa, quoniam dum sint species eiusdem generis, coaequaevae sunt. Nulla igitur earum cepit prius esse substantia quam alia. Creatio igitur angelorum non praevenit tempore creationem caelorum, vel elementorum; vel e contrario. Cui consonat divina Scriptura quae dicit: "Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul" [69].

En Ibn Gabirol esta escritura se entiende de modo que en el ser único inmediatamente creado, se contenían virtualmente todos los demás. En Gundisalvo tal continencia se entiende tan sólo de los generables no primitivos y aun en éstos niega que su acción sea independiente de una acción divina, como que Dios deje hacer con cierta complacencia como explicaría Ibn Gabirol. Ultimamente se debe advertir que, según lo dicho, las acertadas refutaciones de Santo Tomás a Ibn Gabirol no afectan a Gundisalvo, aunque parezca que se trata de una misma letra. La idea latente es muchas veces muy diversa. Lo que respecto de Gundisalvo fundamentalmente y con razón queda también refutado por Santo Tomás es el traslado de las ideas lógicas a la metafísica si es que la fórmula de Gundisalvo habla de distinción real. Y, por tanto, no se deben tener por cosas realmente distintas el acto y la potencia que en todas las criaturas encontramos. Otro tanto se diga de los demás razonamientos sistemáticos

[68] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.5,11; p.33,24-34,1; p.46,6s; 'De ortu scientarum', p.21 (ed. Baeumker); 'De divisione philosophiae', p.10 (ed. Baur).
[69] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.50,13-19.

de Gundisalvo, v. gr., el inferir la coequividad de la sustancia corpórea e incorpórea por el hecho de que el entendimiento al dividir así la sustancia no afirma una antes que afirme la otra.

Por lo dicho se verá que la verdadera finalidad del 'De unitate et uno' es la de deshacer las construcciones apriorísticas de Ibn Gabirol. Pero, al mismo tiempo, con los tres géneros primitivos de Gundisalvo con todos sus individuos salidos inmediatamente de Dios, quedaban arruinados el 'Liber de causis' con su tríada descendente, el sistema de al-Fārābī y el de Ibn Sīnā, refundido por al-Gäzālī y todos los sistemas fundados en el "Ab uno non venit nisi unum". Muchos otros sistemas y tesis quedan igualmente arruinados. Baste esta indicación. Con esto ya se verá bien que el autor del 'Liber de causis primis et secundis' vió desmoronada su construcción fantástica del 'Liber de causis'. Por eso emprendió su defensa. En ella podrá observarse qué puntos quedan fundamentalmente atacados en el sistema del 'De unitate et uno' y se verá también cuál es la verdadera interpretación del 'Liber de causis', aunque tantos escolásticos lo atrajeran blandamente a significar la doctrina católica. Nadie interpreta el 'Liber de causis' con más exactitud que el 'Liber de causis primis et secundis'. Este segundo se lanza directamente contra el 'De unitate et uno'.

Observación décima: Como nuestro compilador trascribe tanto de Ibn Gabirol, aun quedará la sospecha de que Santo Tomás al refutar al primero refuta igualmente a su compilador. Examinemos, pues, aquellos casos en que hay mayor aproximamiento entre el autor del 'Fons vitae' y Gundisalvo, que lo tradujo y lo utiliza en gran escala. La tesis en que parecen coincidir verbalmente la resume Santo Tomás con estas palabras:

Rursus ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma et hoc probavit pluribus rationibus [70].

La primera, cuarta y quinta de estas razones las tenemos de alguna manera en nuestro Gundisalvo. Veamos si le afecta la refutación del Santo Doctor, que expone así la primera razón:

I. Primo quidem existimavit quod, nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla possit inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma, aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia

[70] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.V.

est una et eadem de se et diversificatur per formas. Similiter si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sint diversae; quia, si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquitur quod vel non sint plures substantiae spirituales vel sint compositae ex materia et forma [71].

Gundisalvo, al probar que todo lo creado tiene materia y forma, infiere su tesis comparando la unidad divina con la unidad del ser creado y viendo que no pueden ser unívocas concluye que en las criaturas necesariamente hay cierta dualidad. Inferida, como ya hemos visto, la tesis universal, la explica también universalmente de esta manera:

Sed non potuerunt esse duae materiae; ex duabus enim materiis vel pluribus sine forma nihil constitui potest. Cum enim ex forma sit omne esse, tunc si utrumque esset materia, nullum esset esse. Similiter nec duae formae esse potuerunt; forma enim sine materia subsistere non potest. Quapropter si nec utrumque potuit esse materia, nec utrumque forma, procul dubio ex necessitate debuit esse alterum materia et alterum forma [72].

Ibn Gabirol trataba, pues, de establecer sus tesis: constan de materia y forma. Gundisalvo supone establecida la tesis con el razonamiento que precede a estas palabras y las trascribimos en la objección siguiente. Lo que con esas palabras trata de explicar es la declaración de cuáles deben ser los elementos componentes, el acto y la potencia, no precisamente en los ángeles, sino generalmente en el ser creado o creable. Si se tratara de otra cosa, nos repetiría las palabras: "Nihil est adeo primum, adeo simplex quod non habeat aliquid possibilitatis et potentiae in se ipso nisi necessarium-esse tantum" [73]. Trata, pues, Gundisalvo de acto y potencia.

Ya vimos que Santo Tomás refuta la tesis de Ibn Gabirol en cuanto se pretende establecer de la manera dicha; y la refuta con elementos tomados del mismo Gundisalvo y de su explicación de los tres géneros primitivos. Pero no niega sino que ahí expresamente afirma que todo ser creado contiene acto y potencia y eso aunque se trate de una sustancia simple. Esa potencia contrapuesta a su acto es lo que llama Gundisalvo materia, porque llamando con otros autores *forma* al acto primero, le resultó cosa muy natural llamar materia a la potencia correspondiente a ese acto. No apela Gundisalvo, como lo habría de hacer Santo Tomás y lo hace en este caso, a la distinción entre la esencia y la existencia, por-

[71] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.V.
[72] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.21,5-11.
[73] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.16,20-22.

que Gundisalvo tenía una composición anterior a esa de la esencia y la existencia, como es la de potencia y acto. La existencia vendrá al compuesto de acto y potencia, porque si eso no se supone primero, no tendrá la existencia donde ser recibida ni tendrá modo de ser particularizada o hecha individuo.

II. Santo Tomás expone así la cuarta razón:

Quarta ratio eius est quod omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore; sed creator est unum tantum; oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed compositum ex duobus, quorum unum est ut sit forma et aliud ut materia, quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri nec ex duabus formis [74].

Aquí parece atacar simultáneamente la prueba de Gundisalvo y su explicación. Veamos en efecto cómo procede Gundisalvo:

Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed sicut inter creatorem et primam creaturam nihil fuit medium, sic inter unum et duo nihil est medium. Primum enim quod est diversum ab uno, hoc est duo. Cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo. In unitate enim non est diversitas, sed in alteritate. Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. Si igitur primum creatum unum esset, tunc nulla esset diversitas; si vero nulla esset diversitas, nulla esset quae futura esset, creaturarum universitas. Quapropter duo simplicia ab uno simplici, primum creari debuerunt, ex quibus omnia constituenda erant [75].

Si la unidad no es unívoca en Dios y en las criaturas, en algo falla en las creaturas. Si en Dios tan sólo es acto, en las creaturas es acto y potencia, o materia y forma en la nomenclatura de Gundisalvo. Pero oigamos a Santo Tomás:

Quarta vero ratio efficaciam non habet: Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod ideo non distinguantur. Sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam in quantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum, sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una: inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse, quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impos-

[74] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.V.
[75] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, p.20,17-21,3.

sibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse. Potest autem quis dicere, id quod partidipat esse, secundum se carens est illo, sicut superficies quae nata est participare colorem secundum se considerata est non color et non colorata. Similiter id quod participat esse, oportet esse non-ens; quod autem est in potentia ens, est participativum ipsius, non autem secundum se est ens. Sequitur ergo quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva est materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, cum sit participative ens. habet materiam. Sed considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi suae substantiae; modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma neque materia ipsius sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se consderata secundum modum suae essentiae habet esse in potentia et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis. Caret vero secundum se considerata forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita, in sui essentia considerata, iam habet formam esse, sed participat esse proprium per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa non in aliquo subiecto. Non enim causa dependet ab effectu sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico non-ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma, secundum se considerata est non-ens, sed esse participans. Si autem non-ens removeat non solum ipsum esse sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse, sic materia est non-ens; forma vero subsistens non est non-esse sed est actus qui est forma participativa ultimi actus qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia, quae est in substantiis spiritualibus. a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiae secundum ordinem ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit [76].

Tan excelente doctrina dirigida inmediatamente contra Ibn Gabirol no debía yo cercenarla en el menor inciso, porque entonces quizá alguien pretendiera que disimulaba yo algo que pareciera contrario a Gundisalvo. Pero nada contrario encuentro si se prescinde de la nomenclatura. Y comenzando por darnos cuenta de ella, claro es que el equívoco

[76] Sanctus Thomas, *De angelis*, c.VIII.

señalado en las últimas palabras del Santo Doctor, viene de aceptar el hilomorfismo escolástico, aun en los cuerpos más simples, como tesis inconcusa y aun la única en que se define rectamente lo que es la materia. Si un cuerpo simple, el oro puro, la plata pura, el sodio o el cloro, etc., no se compone de materia y forma según la entiende el hilomorfismo escolástico, no hay tal noción de materia ni tal equívoco, ni ese hilomorfismo es el punto de apoyo firme del que debe depender toda quietud o movimiento doctrinal sobre la materia, sobre la individuación, etc. Ahora bien, esa tesis así concebida no se prueba con certeza absoluta y aun debe considerarse como poco fundada en Aristóteles y Platón [77] y quizá tampoco está bien fundada en todos los filósofos árabes. De Avicena, por ejemplo, hemos aducido antes pensamientos que hacen dudar mucho. La misma prueba que da Avicena para demostrar en todo cuerpo la realidad de la materia y forma, aunque fuerza a admitir dos conceptos formalmente distintos en todo cuerpo (como en todo ser creado), quizá nos presenta tan sólo conceptos materialmente idénticos e implicarían un concepto de materia más amplio que el del hilomorfismo escolástico, aunque esa materia, en ciertos casos concretos como el de los cuerpos simples, revista ese carácter según el mismo Avicena. El se expresa así:

La prueba consiste en decir que no puede concebirse que de un ser único y simple bajo todos los respectos se prediquen dos propiedades tales que según una de ellas se deba admitir lo mismo que según la otra deba negarse. Ahora bien, podemos demostrar que el entendimiento afirma de todo cuerpo dos cosas y que según una de ellas es verdadero lo que según la otra no es verdadero. En efecto, la forma corpórea en su concepto mismo designa sin duda cierta continuidad; por otra parte, el cuerpo continuo es también sin duda capaz de división o de discontinuidad. Ahora bien, lo que puede recibir la discontinuidad o división, o es la continuidad misma o es otra cosa. Que sea la continuidad misma parece absurdo; porque el receptor de una forma es precisamente aquello que persevera con la forma recibida, ya que no puede admitirse que lo que carece de toda existencia reciba cosa alguna existente. De consiguiente, la continuidad misma no recibe la discontinuidad. Necesariamente, pues, hay otra cosa, receptora tanto de la continuidad, como de la discontinuidad. Ese receptor se llama en términos técnicos *materia* (hayūlà), mientras que la continuidad recibida en ella se llama *forma* (ṣūra). Ahora bien, no puede concebirse cuerpo alguno sin continuidad ni puede concebirse continuidad sino en el continuo, ni extensión sino en el extenso. Pero el continuo no es la continuidad misma en su naturaleza ni en su definición, ni tampoco esas dos cosas (continuo y continuidad) pueden diferir por razón del lugar ni pueden distinguirse una de otra mediante una indicación sensible, sino

[77] Sobre lo que es el hilomorfismo escolástico y sobre su poco fundamento en Aristóteles y Platón y sobre las dificultades científicas que en sí mismo ofrece, véase A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, tomo X, p.1-66.

que tan sólo el entendimiento puede discernir entre las dos y juzga de una algo que niega o no juzga de la otra (a saber, juzga que el continuo), puede recibir la discontinuidad, cosa que respecto de la continuidad (como receptora de la discontinuidad), tiene por imposible. Por otra parte, juzga también el entendimiento que la discontinuidad está en algo y que ese algo es sin duda distinto de la continuidad. Luego el entendimiento percibe sin duda alguna diferencia (entre la continuidad y el continuo). Pero una misma cosa no se puede diferenciar de sí misma. Es éste un modo de demostración que prueba la existencia de la materia y de la forma en todo cuerpo [78].

Esta explicación de lo que es materia y de lo que es forma y su misma aplicación al primer ser creado y a los primeros seres creados (que ya hemos visto) mucho hace dudar de si entre materia y forma hay otra distinción que la de razón fundada. Si no se trata más que de conceptos formales diversos, sin duda que en todo cuerpo tenemos esa materia y esa forma, por simplicísimos que se conciben los cuerpos y por muy nuevos que sean los hechos obtenidos en las ciencias modernas, como que en todo cuerpo por el hecho mismo de ser creatura tenemos necesariamente acto y potencia y de sí no da otra cosa la prueba de Avicena, aunque entre las determinaciones de la potencia admita sin dudar el modo del hilomorfismo escolástico.

Como Avicena, también Gundisalvo sostiene ciertamente entre las determinaciones de la potencia la tesis del hilomorfismo escolástico con su materia y forma, como los escolásticos la entendieron, pero eso no obsta a que la potencia tenga otras determinaciones anteriores y posteriores y a que sea, como el ente, una noción análoga, extensible a todo ser creado, en unos con cierta perfección sobreañadida y en otros con otra. Si estas perfecciones son formalmente diversas, lo serán igualmente las sustancias que las contienen. Según la variedad de perfecciones será la variedad de sustancias. El hilomorfismo escolástico, al definir la materia como potencia, presupone que es análogo el concepto de potencia. Por tanto, un sistema que a la potencia llame materia y que según la variedad de potencias juzgue de la variedad de sustancias en sus géneros, especies, individuos, etc., dará a esa palabra *potencia* un sentido analógico y no habrá ni univocidad ni equívoco. De aquí se sigue que el reproche de Santo Tomás por razón del equívoco de la palabra *materia* (que el

[78] Traduzco directamente del árabe: Algazel, Maqāsid al-falāsifa, ed. Cairo, 1331 H, p. 90, 4-91, 4. Para la traducción latina, véase *Algazel's Metaphysic...*, ed. Muckle, p. 13, 28-14,21. (Recuérdese que los Maqāsid son una refundición en árabe de una obra de Avicena en persa.) Avicena en el Nayā (que es un compendio que él mismo hizo del Šifā) tiene un pasaje muy semejante, ed. Cairo, 1331 H. p. 328,14-329,13 (Cf. la traducción de Carame, p,11-12.) El lugar paralelo en la 'Metaphysica' del Šifā es el lib. II. c.II (ed. 1508) f.° 75^{vb} lín. 23.

mismo Santo Doctor al citar el 'De unitate et uno' explica por la palabra *potencia*) no es contra Gundisalvo ni contra su sistema, no tanto por fundarse en un principio carente de certeza absoluta, cuanto porque lo que es aplicable en un sistema no puede entenderse sin más aplicado a otro. El sistema de acto y potencia no se identifica con el sistema de forma y materia corpórea.

En cuanto a la materia Duhem, P. ('Le système du monde', IV p.453s), que en Aristóteles ve, según parece, un sostenedor de la materia en el sentido del hilomorfismo escolástico (otros dirían que el hiloformismo escolástico es en eso fiel seguidor de Aristóteles), considera sobre ese concepto un cambio profundo en el neoplatonismo arábigo. El autor que habría puesto todo en su último punto y perfección sería Algazel en los 'Maqāsid al-falásifa', en realidad Avicena, como hemos visto. Se puede decir que Gundisalvo aceptó muchos conceptos y detalles y maneras de hablar avicenianas. Pero hay que exceptuar un punto muy notable. En Algazel tenemos: "Oportet igitur ut [possibilitas essendi] habeat subiectum in quo existat. Unde sensus esse possibilitatis est designatio subiecti ad recipiendum permutationem" (ed. Muckle, p.44, 25-27). La posibilidad significa un sujeto ya real en cuanto capaz de cambios. La posibilidad del sabio es el niño realmente ya existente en cuanto capaz de aprender. La posibilidad de la embriaguez es el vino realmente ya existente en el vaso en cuanto capaz de embriagar. Gundisalvo, en cambio, dice: "esse in potentia, scilicet illud esse quod habet in creatoris sapientia" (De processione, p.27,21). La posibilidad de una cosa es el ser idealmente en acto en la mente divina. No es el ser idealmente en potencia en la mente divina, ya se refiera esa potencia a Dios, que no puede pasar de la potencia al acto, ya se refiera a la cosa, porque eso supondría un sujeto de esa potencia. Es el ser que pasando (digámoslo así) del entendimiento especulativo al práctico y al dominio de la voluntad donde se convertirá en idea ejemplar próxima. Gundisalvo lo declara con la idea ejemplar del artífice humano, sólo que hay que tener en cuenta que en éste la idea es un accidente que sobreviene a su esencia, mientras que en Dios es la misma esencia divina en cuanto dice respecto a las cosas (los *respectus* o *rationes rerum* como habla Santo Tomás; y otros dicen que Dios es la forma de las cosas). De este modo, Gundisalvo puede decir que la materia es eterna ('De processione mundi', p.33,14s) comenzando su razonamiento con las palabras de Algazel en el pasaje citado. Algazel, sin embargo, imposibilita la creación propiamente dicha de la materia, mientras que en Gundisalvo, como la materia no es más que el ser idealmente en acto en la mente divina,

indispensablemente ha de ser creada, si ha de llegar a ser realmente acto fuera de todo entendimiento. La creación se verificará aplicando a esa materia una forma que la convierta en sustancia. Dios inmediatamente crea sustancias y las crea en individuos distribuídos en tres géneros, lo que supone diversas materias y diversas formas. Esa creación no podrá ser eterna: "Si creatura est, iam non est aeterna"; pero la materia (y lo mismo la forma) en el entendimiento especulativo divino es eterna.

Podría alguien ver una alusión a Gundisalvo en la objeción que Santo Tomás pone en el "Potest autem quis dicere... Sic igitur omne quod est post primum, cum sit participative ens, habet materiam". Si realmente aludiera a Gundisalvo, no podría el Santo Doctor responder legítimamente, determinando, como muy bien lo hace, lo que sucede en la ejecución de las cosas, según la cual literalmente está puesta la objeción. Gundisalvo considera primero las cosas en el entendimiento divino especulativo; considera allí las *rationes rerum* y en ellas intencionalmente consideradas encuentra potencia y acto (materia y forma) y las considera allí en la eternidad, haya después o no haya creación y tiempo. Es un orden de meros predicables. Por eso llama eterna a la materia (y lo mismo se entiende de la forma), aunque, según él, la creatura no puede ser eterna por ser creatura. Santo Tomás al responder no niega, sino que presupone implícitamente el punto de vista de que parte Gundisalvo: "secundum quemdam determinatum modum essendi qui convenit huic generi aut huic speciei". El género y la especie hay que concebirlos anteriormente a la participación de la existencia. Esa anterioridad la retrotrae Gundisalvo a aquel estadio en que no hay existencia creada. Esta es particular porque se aplica a una razón particular. Esta razón intencionalmente es *algo* (esencia o acto) al par que algo *capaz de recibir* (potencia) diversas determinaciones y perfecciones, entre ellas la existencia. Es acto y potencia (forma y materia).

Contra la materia así concebida no tiene Santo Tomás, en el pasaje que estudiamos, nada que seriamente pueda oponerse contra las doctrinas de Gundisalvo ni contra el sistema en que las va encuadrando. Observemos, sin embargo, que hay ciertamente variedad en los detalles que Santo Tomás y Gundisalvo apuntan o dejan de apuntar. El primero dice: "Est igitur in quocumque, praeter primum, *et ipsum esse* tanquam actus *et substantia rei* habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus qui est esse". Esta división no niega ni puede negar la subdivisión de un miembro en otros dos. Gundisalvo que, de uno u otro modo, aprueba esa composición de esencia y existencia, ve, además, en

el segundo miembro (en la sustancia) otra composición contra la cual nada dice aní Santo Tomás y es que la sustancia, a su vez, consta en todo ser creado de dos perfecciones, una que funciona como acto y otra que funciona como materia, como que toda sustancia creable, si ha de cumplir alguna finalidad, será activa en orden a conseguir el fin —y así presupone ser acto—, al par que será pasiva sin que tal creatura pueda darse sin la potencialidad indicada en la conservación, concurso... (como quiera que estas cosas se expliquen). En todas las sustancias, aun las más simples creables, los dos conceptos dichos son formal y reduplicativamente diversos y bajo esa consideración hay composición no meramente lógica sino de razón muy bien fundada—eso al menos—. En Gundisalvo no está claro, como ya vimos, si esos conceptos son también material y especificativamente diversos. Respecto de Santo Tomás yo creo que niega que también así sean siempre diversos, como vimos en la defensa que hace de Averroes: Esas perfecciones, aunque no difieran tan sólo con distinción lógica, sino también con distinción de razón fundada, son, al fin, del orden inteligible. Así se ve cómo el Santo Doctor presenta contra Ibn Gabirol una doctrina evidente sin añadir disquisiciones ni tocar el sistema que en la sustancia (como contrapuesta a la existencia y por consiguiente antes que se componga con la existencia) considera una serie de perfecciones algunas de las cuales son actos respecto de otras que funcionan como potencia: ser sustancia, ser sustancia corpórea o sustancia incorpórea (prius est esse substantiam quam esse corpoream et incorpoream substantiam), racionalidad, entidad..., ser vida vegetal, vida sensitiva, vida racional... Lo más general será como potencia respecto de lo más particular que sobreviene como acto y por eso dice Santo Tomás que la existencia viene como acto último. Creo yo que como Santo Tomás negó la distinción real entre tales perfecciones, debe negarse también en Gundisalvo y así ninguna oposición doctrinal hay entre el Santo y Gundisalvo, aunque uno presente explícitamente detalles que otro deja implicados en lo que dice. Tampoco habría oposición si ambos juntamente sostienen que el acto y la potencia aun material y especificativamente difieren siempre con distinción real. Santo Tomás refuta a Ibn Gabirol con cosas evidentes sin mezclar en su exposión cuestiones más delicadas, que por otra parte quedarían implícitas. Infiere Santo Tomás dos respectos en el ser creado corpóreo y tan sólo un respecto en el incorpóreo. Pero esos respectos se multiplicarían si cada uno se *subdivide* en nuevos miembros. Mas esto queda de un modo implícito en lo que nos dice el Santo Doctor.

Por lo dicho se ve que Gundisalvo ha de aceptar plenamente la afirmación de Santo Tomás: *Sublata potencialitate materiae* (corporeae) *remanet in eis potentia quaedam...* A lo sumo podría haber disquisiciones sobre la nomenclatura. Pero Gundisalvo no cambió la nomenclatura de Santo Tomás, sino que más bien es Santo Tomás quien no admitió la nomenclatura de Gundisalvo.

Otro punto señala Santo Tomás: "Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi suae substantiae; modus autem uniuscuisque substantiae composita ex materia et forma est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem... Quia igitur materia recipit esse determinatum actualem per formam et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam, quae recipit esse in se ipsa..."

La adaptación a un modo determinado de ser la sustancia de la cosa necesariamente proviene de lo que esa sustancia creable tendrá como acto y de lo que tendrá como potencia. Quien antes del acto *último* (la existencia) considere en la sustancia la perfección de poder actuar (cuando se reúnan todas las condiciones necesarias, entre ellas, claro está, la existencia), la perfección de ser una, de ser corpórea o incorpórea, etc., al par que la necesidad de ser conservada, de ser ayudada en el actuar, etc., considerará esa sustancia como compuesta de acto y potencia, sin negar la ulterior composición de esencia y existencia, composición que siempre se considerará la última si la existencia es el acto último. De aquí es que cuando la potencia (o materia en Gundisalvo) recibe la existencia del acto que es la forma (forma dat esse materiae, dice Gundisalvo), si entre el acto y la potencia se da una parificación o adecuación no tan débil como la de los generables, ni siquiera tan alejada de la contrariedad y aun de elementos separables con separación actual como la de los cielos, sino tan sutil que aun mentalmente es indivisible en elementos esenciales (nec divisibilis essentialiter, lín. 63) debido ello a la unidad de simplicidad (lín. 67) que tiene la sustancia, no podrá entonces afirmarse simplemente que la existencia se recibe en la materia o en la forma como si entre las dos no hubiera tal unidad de simplicidad que materialmente las identifica. Esto me parece a mí que implica que Gundisalvo en la materia y forma de los ángeles y almas humanas (en su acto y potencia, como interpretan Santo Tomás y los comentaristas) no considera una distinción real, aunque, sí, una distinción de razón fundada y por eso no se puede afirmar con demasiada prisa que la fórmula: "Quidquid enim intellectus dividit et resolvit in aliquid, compositum est ex his in quae resolvitur", supone siempre y en todo caso, según Gundisalvo, una distinción real, y aun hay casos en

que expresamente la niega *(De processione,* p. 30-31). Como quiera que se interprete esa *unitas simplicitatis,* lo que recibe la existencia, es aquello que es esa sustancia simple e indivisible. La existencia como tal, como acto (que tan sólo implica bien puro) y acto último, no puede dar a esa sustancia potencialidad pasiva alguna. No es esa función del acto como acto, aunque como tal bien podrá limitar la potencialidad. Si esa sustancia queda, aun existiendo ya y recibida la existencia, con alguna potencialidad, es porque de su esencia la traía al recibir la existencia. Y esa potencialidad que así traía es lo que llama Gundisalvo materia. La palabra *forma* en Santo Tomás en el "nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa" no designa algo que se contrapone a la materia, sino que inmediatamente significa esa sustancia simple en la que lo que es potencia no se distingue material y especificativamente de lo que es acto, ni en su concepto antes de existir ni en su realidad cuando ya existe.

Ni el principio de que parte Gundisalvo para afirmar cierta dualidad en todo ser creado es directamente reprendido por Santo Tomás, ni en toda su exposición aparece sentencia en que contradiga la parte afirmativa de Gundisalvo. Veamos la tercera razón en que podría sospecharse algo:

III. Santo Tomás redacta así la quinta razón de Ibn Gabirol:

Quinta ratio est quia omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per formam, quia res quae non habet formam per quam fit unum est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma [79].

En Gundisalvo leemos algo de esto en las palabras siguientes:

Nam quia non-esse non habet formam, oportuit esse habere formam. Et quia esse debuit esse finitum, nihil autem finitur nisi per formam, ideo oportuit ut esset forma per quam finiretur, quia forma est continens esse rei [80].

Santo Tomás refuta de esta manera el pensamiento de Ibn Gabirol:

Quintae rationis solutio ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes. Nam materiales substantiae finitae sunt dupliciter: scilicet ex parte formae quae in materia reci-

[79] Sanctus Thomas, *De angelis* c. V.
[80] D. Gundisalvo, *De processione mundi,* p. 21, 12-15.

pitur, et ex parte ipsius esse quod participat secundum proprium modum quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius in quantum a primo participat esse secundum proprium modum. Est autem aliquo modo infinita inferius in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium quod est Deus, est omnibus modis infinitum [81].

Prescindamos del punto de vista en que aquí se considera la materia que es el del hiloformismo escolástico; prescindamos de que en la sustancia espiritual, además de esa composición de esencia y existencia, puede considerarse la de acto y potencia. Santo Tomás no niega que la forma y la potencia sean limitativas. Ninguna otra cosa afirma Gundisalvo sino que uno de los dos elementos que la unidad de toda creatura ha de tener comparada con la unicidad divina, ha de funcionar como limitativo y, como hemos visto, esta limitación la supone en el concepto mismo de esencia aun con anterioridad a la recepción de la existencia, aunque ésta también sea limitativa.

Como historiador de ideas filosóficas he procurado penetrar en la mente y sistema de Gundisalvo y he dicho lo que creo histórico; pero prescindo de lo que la verdadera filosofía deba enseñar sobre ciertos conceptos y sobre ciertas nomenclaturas. Rechazar cierta nomenclatura quizá no supone sino cierta evolución del lenguaje. Rechazar ciertos conceptos sobre lo que es propio de la materia de los cuerpos, no es precisamente rechazar lo que en los espíritus hay de potencialidad. De este modo Santo Tomás parecerá que está refutando la letra de Gundisalvo, y, a pesar de ello, ninguna oposición aparece propiamente en las ideas.

En cuanto al sistema, debemos advertir que una cosa es declarar falso un sistema aun en sus principales y verdaderas líneas y otra cosa es declarar falsa una aplicación particular del mismo a uno u otro punto determinado. Gundisalvo excogitó el sistema a que debían estar sometidos todos los seres creables y según el cual debían desenvolverse en su totalidad desde los más simples hasta los más compuestos, desde los más nobles hasta los menos apreciables: Todo ser creable es antes de la creación un ser en potencia (esse in potentia, scilicet illud esse quod habet in creatoris sapientia). Las definiciones nos dicen lo que es la *esencia* de la cosa; la *existencia* será don del creador. En la esencia misma se han de considerar el acto y la potencia con consideración anterior a la recepción de la existencia. Llámense materia y forma o con otros nombres apropiados. El acto no es más que bien puro y los

[81] Sanctus Tomas, *De angelis*, c. VIII.

bienes son innumerables en sus géneros y especies. La potencia incluye un no-ser, porque ella es un ser que aún no es lo que puede ser. Pero esa potencialidad podrá irse desenvolviendo, al menos mentalmente, en conformidad con una serie de perfecciones, que irán concretándose en géneros, especies e individuos: perfecciones que no es necesario que al hallarse en un individuo particular deban distinguirse con distinción real, como la de ser hombre contiene, además de su característica perfección (la racionalidad), la perfección del ser sensitivo sin distinción real entre ambas en cuanto están en el hombre. La determinación de esas perfecciones en los seres concretos y su explicación científica con dificultad se escapa al estado histórico de la ciencia particular que las estudia y a la cual será deudor el filósofo. Un fallo de la ciencia particular arrastrará en la filosofía una mala aplicación. Así hoy se da por caduca la distinción de los cuerpos en terrestres y celestes; hoy no se admite una quinta esencia. Dos de los tres géneros de Gundisalvo quedan reducidos a uno. La explicación del hilomorfismo escolástico aplicada a los cuerpos inorgánicos simples, a la manera de lo que vemos en los cuerpos vivos, quizá no sea exacta. También en el caso fallaría la aplicación del sistema. Pero, aunque no en todos los casos se haya hecho una aplicación exacta o tengamos una aplicación ciertamente absurda, siempre el sistema exige a la ciencia particular, cualesquiera que sean sus adelantos, una explicación de cómo entiende allí la potencialidad que necesariamente llevan consigo aquellos cuerpos. Perece una aplicación, pero persevera el sistema con sus exigencias y su trascendencia.

Consideremos el conjunto de este estudio.

Las observaciones hechas podrán parecer a algunos demasiadas en número y también en el desarrollo que le hemos dado. Ciertamente los amigos de buscar errores no debían haber gastado tanta tinta en escribir contra el 'De unitate et uno'. Nos hubieran ahorrado mucho camino. A otros podrán parecer estas mismas observaciones demasiado pocas e insuficientes. Si he logrado poner en el camino que debemos recorrer en el examen del 'De unitate et uno' algunas señales orientadoras y decisivas, cada uno podrá resolver las cuestiones que nuevamente se susciten o resolver mejor las que ya se han suscitado. No he pretendido yo decirlo todo ni hacer un comentario en que quedaría explicado todo inciso, sin prescindir de las mismas palabras. Se necesitaría un libro demasiado largo. En este sentido nuestras observaciones son insuficientes y así esta parte de nuestro trabajo podrá ser ampliada.

Tampoco la segunda parte, dedicada a la explicación que los escolásticos nos dejaron del 'De unitate et uno', puede ya darse por definitiva. Un discípulo de Santo Tomás, ya que no se trate del mismo Santo Doctor, al escribir 'De natura generis' en el capítulo II nos dice: "Omne enim quod est, ideo est quia unum numero est, secundum Boetium" (ed. Vives, tom.28,p.6^{b}). Recordemos que la adición de la palabra *número* no es de Boecio, sino de Gundisalvo. Como se me pasó esta cita, habrán quedado omitidas muchas otras. En los mismos autores estudiados también se hallarían omisiones. En Gil de Roma habría que añadir los dos testimonios del 'De esse et essentia', q.IX.

El mismo texto del 'De unitate et uno' ofrecido en la primera parte parece bastante definitivo, gracias principalmente al trabajo de Correns. Sin embargo, alguna enmienda no muy significativa podría introducirse al menos en los apartes ya que no deba editarse todo seguido somo si fuera un solo período.

En cambio, la atribución del 'De unitate et uno' a Gundisalvo resulta definitiva al considerar que el 'De processione mundi' va como explicando los principales puntos del primero. Y el 'De processione mundi' (del que preparamos una nueva edición) es auténtico de Gundisalvo, según atestiguan varios de los manuscritos, y según las citas de Tomás de York y Rog. Bacon, que lo dicen expresamente.

Manuel Alonso, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

INDICE GENERAL

PROLOGO: Perfecciones e imperfecciones de la edición de Correns.—La cuestión del autor.—Algunos rasgos del ideario de Gundisalvo. *Pensamiento* 12 (1956) 65-68.

TEXTO: Del 'De unitate et uno' *Pensamiento* 12 (1956) 69-77.

ESTUDIOS PRECEDENTES:

I. Interpretación medieval. *Pensamiento* 12 (1956) 179-202.

1. Liber de causis primis et secundis.
2. Simón de Tournai.
3. Isaac de Stella.
4. Thierry de Chartres.
5. Alano de Lille.
6. Helinando de Froidmont.
7. Guillermo d'Auvergne.
8. Bartolomé el Inglés.
9. Alejandro de Hales.
10. San Buenaventura.
11. San Alberto Magno.
12. Santo Tomás.
13. Pedro Hispano.
14. Peckam.
15. Rog. Marston.
16. Mateo ab Aquasparta.
17. Juan Olivi.
18. Vital de Four.
19. Gonzalvo Hispano.
20. Tomás de York.
21. Juan Quidort.
22. Hervaeus Natalis.
23. Pedro d'Auvergne.
24. G. de la Ware.
25. Rog. Bacon.
26. Enrique de Gand.
27. El 'Correctorium Corruptorii': 'Quare'.
28. Juan Baconthorp.
29. Gil de Roma. Véase también este artículo, p. 41.
30. Ricardo de Mediavilla.

31. Alejandro de Alejandría.
32. Diego Ruiz de Montoya.
33. Dionisio Pétau.
34. Incerti auctoris Commentarius Berolinensis.
35. Incerti auctoris Commentarius Erfurdiensis.
36. Quidam discipulus d. Thomae (*Pensamiento* 13 1957), p. 41 de este artículo.

II. Interpretaciones modernas:

1. B. Hauréau; Menéndez y Pelayo; Bonilla Sanmartín.
2. Correns; Schneider; Díaz del Moral; P. Duhem; G. Théry.

GUNDISALVO intérprete de sí mismo *Pensamiento* 13 (1957), p. 159.

Observ. 1.ª: Gundisalvo afirma la pluralidad de sustancias.
2.ª: Pone la unidad como consecuencia de los principios.
3.ª: Distinción entre Dios y las criaturas.
4.ª: Distinción real entre los individuos creados.
5.ª: Creación directa y simultánea de individuos en tres géneros.
6.ª: Pluralidad de materias.
7.ª: Pluralidad de formas en distintos individuos.
8.ª: Diversidad de unidades y diversidad de seres.
9.ª: Contradice a Ibn Gabirol.
10.ª: Santo Tomás refuta a Ibn Gabirol y no refuta a Gundisalvo.

EPILOGO... p. 40 de este artículo.

EL PROBLEMA DE LOS TRES GRADOS DE CERTEZA

I. *Las incertidumbres de la certeza.*

En Filosofía ocupa un lugar preeminente el tratado de la certeza, especialmente en la Criteriología. También interesa a la Metafísica, a causa de uno de los dos elementos que se contienen en la certeza: el elemento objetivo.

En efecto, aunque en sentido lato puede llamarse cierto un hecho (por ejempdo: "cierta, la salida del sol mañana por la mañana"), no obstante, en sentido estricto se llama cierto no el objeto sino el acto de un sujeto que pronuncia un juicio sobre la existencia de un hecho u objeto.

Ahora bien, al examinar qué elementos requiere tal acto o juicio para que esté informado de certeza, es decir, para que sea cierto, generalmente se señalan dos: uno que más bien ha de hallarse en el sujeto; otro que se requiere en el objeto. Según esto, decimos que un juicio es cierto cuando está dotado,

a) De un elemento subjetivo, que es la *firmeza*, es decir, que nuestro aserto excluya toda dubitación infundada, o sea imprudente de error (ya se da por supuesto que con mayor razón excluirá las dudas que fueran fundadas, puesto que si se da el elemento siguiente, tales dudas fundadas no se presentarán);

b) Y que esté dotado, además, de otro elemento objetivo, que es la *infalibilidad*, y por tanto la *conexión necesaria con el objeto* (se entiende: cuanto mayor sea la exigencia de infalibilidad y, por tanto, el grado de conexión con el objeto, tanto mayor será el grado de certeza de aquel juicio, si suponemos igualdad de las otras circunstancias, v. gr., la capacidad aprehensiva del sujeto, su disposición moral para aceptar la luz, etc.).

Planteado así el tema, parece que no habría de quedar ya ninguna dificultad. Sin embargo, un atento examen y análisis de esta materia muestra que bajo la aparente claridad de estos enunciados quedan laten-

tes muchas dificultades; sus soluciones quedan asimismo en la penumbra, soluciones en cuya investigación todavía no se ha avanzado bastante, como expondré en seguida.

Examinemos a continuación algunas de las muchas dificultades que se plantean a propósito de la certeza. Sin conocerlas, parecería superfluo plantearse la cuestión de la certeza, su clasificación y fundamento. Mi intento, pues, al exponer y reforzar en los párrafos que seguirán las objeciones contra la certeza, no es negativo, sino condición indispensable para investigar después y profundizar, en la medida que nos sea posible, en su solución.

II. *Planteamiento del problema de los grados de certeza.*

Es un hecho histórico que tanto los filósofos como los teólogos se han visto obligados en muchos casos (para solucionar diversas dificultades) a distinguir varias clases de certeza, es decir, se han visto llevados por la fuerza misma de las cosas a dividir la certeza según la diversa naturaleza que tienen los juicios que llamamos ciertos.

La división más obvia es ante todo la que distingue dos certezas: la que proviene de una evidencia de corte matemático, acerca de nociones (llamada certeza metafísica) y la que no tiene este grado de evidencia, ni de infalibilidad, y es llamada certeza moral.

I. Sea el primer ejemplo, Suárez. Examina qué clase de certeza tenemos de que en un hecho milagroso concurran las condiciones debidas para que el milagro sea testimonio divino de la verdad; y después de exponer las objeciones cita a Durando, que con su típica mentalidad racionalista y matematizante niega que estos hechos sean conocidos con evidencia verdadera. A lo cual responde Suárez: "Su opinión quizá sería verdadera si se trätase de una *evidencia matemática,* pero no de una *evidencia moral,* la cual basta para convencer a un entendimiento que no esté muy mal dispuesto" [1]. Ahora bien, las condiciones con que la recta razón puede distinguir un verdadero milagro del aparente "en la doc-

[1] SUÁREZ: *In III p. D. Thomae,* q. 44, a. 4, n. 7; *Disp.* 31, sect. 2, n. 7; ed. Vives, vol. 19, p.486, n. 6: "Cuius sententia fortasse esset vera de evidentia mathematica, non tamen de evidentia morali, quae sufficiat ad convincendum intellectum non admodum prave dispositum". Aunque expresamente habla aquí de "evidentia", no obstante, el sentido deja la posibilidad también de entenderlo de la certeza. En el presente estudio subrayaré los textos citados en algunas palabras o frases de mayor importancia.

trina y milagros de Cristo se hallaron abundantísimamente, y por ello, para darnos una *evidencia moral creemos que son suficientes*" [2].

Por esto reconoce también que esta "certeza moral" admite diversos grados. El supremo de ellos sería, por ejemplo, aquél con que la persona que nunca ha ido a Roma conoce la existencia de Roma por testimonios, es decir, por un motivo de evidencia moral; está certísimo de que Roma existe, tiene sobre esto una certeza moral de grado máximo. Un grado mínimo de certeza moral sería, por ejemplo, la que tiene a veces aquel historiador que afirma algo con certeza "por varios testimonios históricos" [3].

Más aún, había dicho, pocas páginas antes, que en contraposición a otras certezas enteramente infalibles por su misma naturaleza, la moral no llega a ese grado [4].

2. También Santo Tomás a veces se ve obligado a echar mano de la certeza moral en algunos casos en que ha de reconocer que hay verdadera certeza, aunque no sea estrictísima. Desde luego él todavía no usa el nombre de "certeza moral", pero con otros nombres expresa en realidad esta primera división o clasificación. Tal es, por ejemplo, el caso en que apela a la multitud o convergencia de datos, convergencia que si bien no da una certeza de corte metafísico, la da de tipo moral.

Preguntándose si las apariciones milagrosas después de resucitado Jesucristo, bastaban para dar certeza a los dichos de los testigos, contesta: "hay que decir que aunque cada uno de los argumentos no bas-

---

[2] SUÁREZ: *Ibid., n.* 8; *p.* 487: "Quae omnia in doctrina et miraculis Christi cumulatissime inventa sunt, et ideo ad moralem evidentiam praestandam satis fuisse creduntur".

[3] SUÁREZ: *Liber Nonus, De augmento ac perfectione justitiae, seu gratiae, ejusque certitudine*, cap. XI, *An ex perfectione vitae... possit interdum justus esse moraliter certus de sua gratia, et in quo gradu?* N. 2; ed. Vives, vol. 9, p. 546: "Ut ergo tollamus quaestionem de nomine, supponimus, infra duos gradus certitudinis quos jam exclusimus posse dari aliquem gradum firmitatis in assensu intellectus, qui proprio et usitato modo loquendi certitudo vocetur [...] quae prudentem seu moralem suspicionem falsitatis excludat. In hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus. Quidam et supremus esse videtur de his rebus quae, constanti assertione et testificatione gentium et populorum, et rationum omnium, ut olim, et nunc etiam ab innumeris visa, et ab omnibus humana fide credita sunt, ut *Romam esse*, et similia. Alius gradus et infimus est, quod a multis vel a pluribus oculatis testibus fide dignis, et omni exceptione majoribus asseritur, maxime quando non ocurrit probabilis ratio dubitandi aut suspicandi mendacium, vel quando ex qualitatibus personarum ratio credibilitatis crescit. Unde fit ut inter hos gradus possint esse plures gradus majoris vel minoris certitudinis, ut per se notum est".

[4] SUÁREZ: *ibid.*, cap. IX, n. 4; p. 525, n. 4: "Tertia certitudo vocatur moralis, quia non est omnino infallibilis, et *in praesenti materia*, praeter aliquod principium fidei, fundatur in aliquibus cojecturis ita determinantibus intellectum, ut nullam dubitationem et fere nullam formidinem relinquant; nam in hac certitudine possunt esse gradus".

tase para manifestar perfectamente la resurrección de Cristo, no obstante, *tomados todos juntos,* perfectamente manifiestan la resurrección de Cristo, máxime por el testimonio de la Escritura, etc. [5].

De modo parecido se observaría en otros autores de la tradición escolástica que hasta sin proponerse a veces explícitamente la cuestión de la certeza, se encuentran con que la fuerza de los hechos les obliga a admitir una cierta clasificación, no dando la misma categoría a todas ellas. Por ejemplo, Juan Carpréolo coloca en un sitio privilegiado la certeza que da la evidencia matemática y separa de la certeza científica la que dan las verdades teológicas [6].

En la tradición humanística del Renacimiento no podía faltar la observación de lo que hoy día llamamos certeza moral, cuya génesis se debe muchas veces a la multiplicación de testimonios, como hemos dicho. Tal es, por ejemplo, Juan Luis Vives, dentro de esta tradición renacentista, cuyos finos análisis psicológicos no dejaron pasar por alto este hecho: "Por si uno de ellos (dado que son tantos los pareceres de los hombres) fuera sospechoso o no satisficiera plenamente, fueron en tan gran número y tan variados, que no quedó ya materia ni ocasión de duda" [7].

Bastaba colocar entre la certeza metafísica, de corte matemático (por cuanto se apoya en el principio de no contradicción y de razón suficiente más claramente que otras clases de certeza), y la certeza moral de agregación de testimonios, un tercer miembro, la certeza física o natural, que surge espontáneamente al observar su excepción con los milagros, para que quedase de hecho consagrada por la fuerza misma de los hechos, la división tripartita de la certeza.

3. Uno de los que explícitamente distinguió la evidencia moral de la absoluta, fué Descartes. El prototipo de la evidencia absoluta es para él la intuición del "existo", implícitamente contenido en el "yo pienso" [8]. Frente a ella, ha de reconocer, a pesar de su racionalismo, la legitimidad de otro grado menor de certeza: "hay que considerar que hay cosas que se tienen por moralmente ciertas, esto es, *en cuanto basta para el uso de nuestra vida,* aunque si se relacionasen con la *potencia absoluta de Dios, sean inciertas.* Como, por ejemplo, si alguien quiere leer una carta, escrita con letras latinas, pero no colocadas en su verdadera significa-

---

[5] S. THOMAS: III, q. 55, a. 6, ad 1.

[6] CAPREOLUS, JOANNES: *Defensiones Theologiae,* T. I, Turonibus 1900, t. 1, Prol. Sent., q. 1, 4 concl. p. 3, b. 4 a.

[7] VIVES, JUAN LUIS: *Obras Completas.* Trad. de Lorenzo Riber. Tomo II, Madrid, 1948. *De la Verdad de la Fe,* libro II, cap. XII, pág. 1478.

[8] DESCARTES, R.: *Oeuvres.* Ed. Adam et Tannery, París, 1902; vol. VI, *Discours de la Méthode,* pág. 33; pág. 559.

ción, y conjeturando que dondequiera que en ella hay A, hay que leer B, y donde B hay que leer C, y así por cada letra que hay que substituirla por la próxima que sigue, encuentra, de esta manera, que salen ciertas palabras latinas, no dudará de que el verdadero sentido de aquella carta se contenga en aquellas palabras, aunque con esta sola conjetura advierta y *quizá pueda suceder* que el que la escribió no haya puesto las letras que siguen inmediatamente, sino otras en lugar de las verdaderas, y así haya ocultado en ella otro sentido: pues esto puede suceder tan difícilmente que no parece posible" [9].

Más claro todavía se exponen estas ideas en la traducción francesa de Picot de este texto de los Principios, con adiciones que, según parece, son debidas al mismo Descartes [10], el cual declara así más su pensamiento sobre la certeza moral: "*yo distinguiré aquí dos clases de certezas.* La primera se llama moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o sea *tan grande como la de aquellas cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* tocando a la conducta de la vida, aunque sepamos que *podría suceder, absolutamente hablando, que fueran falsas.* Así, *aquellos que no han estado nunca en Roma no dudan lo más mínimo que es una ciudad de Italia,* aunque *podría suceder que todos aquellos de los que lo han oído les hubiesen engañado.* Y si alguien [...] para *adivinar un documento cifrado,* escrito con caracteres ordinarios, tiene la ocurrencia de leer B dondequiera que encuentra A, y de leer C dondequiera que halle B y así va substituyendo en los sitios de cada letra la que le sigue según el orden alfabético, y si sucede que leyendo de esta manera halla palabras que tengan un sentido, no dudará lo más mínimo que este es el verdadero sentido del documento cifrado, cuya clave habrá así descubierto, aunque bien podría suceder que aquel que lo ha escrito hubiese pretendido poner un sentido enteramente diferente, dando otra significación a cada letra: pues esto puede suceder tan difí-

---

[9] DESCARTES, R.: *Oeuvres.* Vol. VIII, *Principia Philosophiae,* pars IV. n. 205, pág. 327-329: "considerandum est quaedam esse quae habentur certa moraliter, hoc est, quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam Dei potentiam referantur, sint incerta. Ut ex. gr., si quis legere velit epistolam, latinis quidem literis, sed non in vera significatione positis, scriptam, et conjiciens, ubicumque in ea est A, legendum esse B, ubi B, legendum C, atque ita pro unaquaque litera proxime sequentem esse substituendam, inveniat hoc pacto latina quaedam verba ex iis componi: non dubitabit quin illius epistolae verus sensus in istis verbis contineatur, etsi hoc sola conjectura cognoscat, et fieri forsan possit, ut qui eam scripsit, non literas proxime sequentes, sed aliquas alias loco verarum posuerit, atque sic alium in ea sensum occultaverit: hoc enim tan difficulter potest contingere, ut non credibile videatur".

[10] Véase en el vol. IX de las *Oeuvres* el prólogo o *Avertissement* de los editores, pág. XI-XVIII, en que atribuyen, razonándolo con copiosa erudición, a Descartes estas añadiduras de las últimas partes de la traducción.

cilmente, *principalmente cuando el documento cifrado contiene muchas palabras, que no es moralmente creíble*" [11].

Habiendo declarado así la certeza moral, le contrapone ahora la certeza Metafísica con estas palabras: "la otra clase de certeza es la que se da cuando pensamos que *de ningún modo es posible que la cosa sea de otra manera que según juzgamos que* es... Y ésta va fundada sobre un principio de Metafísica muy seguro" [12], que, basándolo en Dios y en la plena evidencia de no-contradicción, extiende Descartes a las Matemáticas y a las deducciones inmediatas.

4. Es interesante observar que Leibniz prolonga la certeza moral algo más allá que el mismo Descartes, lo cual, por otra parte, es obvio, dado el fenomenismo a que llegó su filosofía, como ya expuse en otra ocasión [13]. Dice así Leibniz en un texto poco conocido: "Yo distingo las proposiciones de que querría que se hiciesen *des etablissements*, en dos especies. Unas pueden *demostrarse absolutamente por una necesidad metafísica* y de una manera incontestable; otras pueden *demostrarse moralmente*, es decir, de una manera que da lo que se llama certeza moral, como sabemos que *existe China y Perú*, aunque nunca los hayamos visto, y no tengamos de ello ninguna demostración absoluta. San Agustín en su libro *De utilitate credendi* ya ha hecho buenas reflexiones sobre esta clase de certeza. Es así como sabemos ahora que *no soñamos cuando leemos y escribimos esta carta*, aunque sería posible a Dios ha-

---

[11] DESCARTES, R.: *Oeuvres*, Vol. IX, *Les Principes de la Philosophie*, IV parte, n. 205, pág. 323: "*je distinguerai ici deux sortes de certitudes*. La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour regler nous moeurs, ou *aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter* touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions *qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses*. Ainsi ceux qui *n'ont jamais été à Rome ne doutent point* que ce ne soit une ville en Italie, bien *qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les aient trompé*. Et si quelqu'un..., *pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires*, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, bien qu'il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent, en donnant une autre signification à chaque lettre car cela peut si difficilement arriver, principalement *lors que le chiffre contient beaucoup de mots*, qu'il n'est pas moralement croyable..

[12] DESCARTES, R.: *Oeuvres*. *Ibid.* 206, p. 324. El título del n. 206 dice: "Et même qu'on en a une certitude *plus que morale*"; título que en verdad por sí sólo dice mucho. A continuación sigue el texto con estas palabras "L'autre sorte de certitude est lors que nous pensons *qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons*... Et elle est fondée sur un principe de Métaphysique très assuré". según toda la filosofía cartesiana basándolo en Dios y en deducciones aparentemente matemáticas.

[13] *Filosofía y Razón. Actitudes del Mundo Moderno*. Madrid, 1948. Cap. IV: *De Leibniz a Kant*, pág. 72-117.

cernos aparecer todas las cosas en un sueño al modo con que nos aparecen ahora, y que así *no hay ninguna necesidad metafísica que nos asegure de que no soñamos.* Así, pues, las verdades y consecuencias teológicas son también de dos clases, unas son de *certeza metafísica* y otras de *certeza moral*" [14].

También para Leibniz (como vimos ya en los textos citados de Descartes y de Santo Tomás) la *adición conjunta* de argumentos probables da esta clase de certeza: "Pues varios argumentos probables *añadidos juntamente son a veces una certeza moral,* y a veces no" [15].

Lo repite Leibniz, y en ocasiones hasta cuando menciona explícitamente las tres certezas, metafísica, física y moral, como en el conocido texto del *Tratado sobre el entendimiento humano:* "Fil.: Nuestro juicio puede ir más lejos que nuestro conocimiento. Pues las *personas aplicadas* a la observación pueden penetrar más adentro, y por medio de algunas probabilidades de una observación exacta, y de algunas *apariencias reunidas* oportunamente, hacer a veces justas conjeturas sobre lo que la experiencia no les ha revelado todavía; pero esto no es más que conjeturar. Teo.: Pero si la experiencia justifica estas consecuencias de una *manera constante, ¿no creéis que se puedan adquirir proposiciones ciertas* por este medio? *Ciertas,* digo, por lo menos en cuanto que aseguran, por ejemplo, que el más pesado de nuestros cuerpos es fijo, y que el que le sigue después como más pesado es volátil; pues me parece que la *certidumbre (moral* se entiende, o *física),* pero no la *necesidad* (o *certidumbre metafísica)* de estas proposiciones, que hemos adquirido simplemente por la experiencia y no por el análisis y el nexo de las ideas, está establecido entre nosotros, y con razón" [16].

---

[14] LEIBNIZ, G. G.: *Opera Omnia.* Ed. Lud. Dutens. T. VI, parte 1.ª, pág. 245-246. He dejado sin traducir las palabras "des établissements" porque es un tecnicismo propio del lenguaje de Leibniz, con el que quiere designar "conclusiones firmes que se admitan por todos los filósofos, y sobre las cuales ya no se discuta más, pero a partir de las cuales se adelante, como en física o matemáticas, hacia nuevas conclusiones". Algo así es lo que quiere expresar Leibniz con esta palabra.

[15] LEIBNIZ G. G.: *Opera Omnia, ibid.,* pág. 246.

[16] LEIBNIZ, G. W.: *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano.* Trad. de E. Ovejero Maury. Madrid, 1928. Libro IV, *Del conocimiento;* cap. VI, *De las proposiciones universales, de su verdad y de su certidumbre,* § 13, pág. 365. En la edición de P. JANET: *Oeuvres philosophiques de Leibniz.* París, 1900, vol. 1.º pág. 368. Véase poco antes, § 8, pág. 364 (de la edición española) en que atribuye al hecho de que "hemos experimentado cien mil veces" la salida del sol, su "certidumbre experimental". Otras veces parece distinguir entre gran probabilidad y certeza física y matemática: "Ax. 9 habet *magnam probabilitatem,* imo praesumtionem, sed non habet certitudinem [mathematicam, imo forte nec physicam]", en G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits,* publiés par Gaston Grua. París, 1948. Vol. 2.º, pág. 551. Atribuye certeza física a todo lo de los seres contingentes, y les opone la metafísica en otros textos, como en COUTURAT,

En otro texto señala principios de certeza metafísica *a priori*, como "nihil potest simul esse et non esse, sed quodlibet est vel non est" y "nihil [potest esse] est sine ratione"; como principios de conocimiento *a posteriori* o certeza "lógica" o "física", "omnis perceptio cogitationis meae praesentis est vera"; principio de certeza moral: "omne quod *multis indiciis* confirmatur, quae vix concurrere possunt nisi in vero, est *moraliter certum* (seu *incomparabiliter probabilius* opposito)" [17] donde parece definir lo que es "*moralmente* cierto" por "muchos indicios", como "incomparablemente *más probable*", no más; es decir, que Leibniz, que se opuso al *Tratado* de Locke con su *Nuevo Tratado*, y entonces negaba que la certeza moral fuera una mera probabilidad grande, para darle el rango de verdadera certeza, en cambio en otros textos parece ceder y considera la certeza moral sólo como algo "incomparablemente más probable".

Ugo Viglino afirma que después de Leibniz ya se hizo corriente en la Filosofía la división tripartita de la certeza [18]. Por lo menos con toda seguridad se puede decir que, al llegar el tiempo de Leibniz, de tal modo se habían estructurado poco a poco los elementos centrales sobre las certezas, con todas sus indecisiones y vaguedades; con todos sus defectos y fallos revelados por un serio examen; y también con todos sus logros, que substancialmente permanece hasta nuestros días esta doctrina de las tres certezas.

Una doble consecuencia puede ya sacarse de esta primer contacto con la doctrina de las certezas y es: 1.° que espontáneamente los filósofos (ya mucho antes de la filosofía cartesiana) se vieron forzados por la realidad misma a dividir *diversas clases o grados de certeza*, entre los que descuellan ante todo la certeza metafísica y la certeza moral; 2.° que la *elaboración sistemática* y pormenorizada de muchos de los elementos que hoy día todavía tenemos como corrientes, a propósito de estas certezas, especialmente sobre la certeza moral, se debe principalmente al período cartesiano y poscartesiano.

Louis: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, pág. 22: "nam Metaphysica necessitas in mutabilibus nunquam est"; y al decir "morali vel physica certitudine" (*ibid.* pág. 221) parece identificar ambas; cfr. pág. 232; pág. 388 compara la certeza que pueden adquirir los hombres acerca de las verdades contingentes a la asíntota cuyo límite señalamos sin recorrerlo.

[17] COUTURAT, L.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris, 1903, pág. 515.

[18] *Certezza*, en *Enciclopedia Cattolica*. Roma, 1949, vol. III, col. 1327.

III. *Crítica de las tres certezas.*

El enunciado de las principales antinomias que pueden exponerse a propósito de la doctrina de las tres certezas, tal como ahora la hemos recogido en algunos textos históricos característicos, especialmente del período cartesiano y poscartesiano, es el siguiente:

a) *Las certezas son tres:* en efecto, siendo el nexo del juicio con la cosa o verdad (o infalibilidad) el elemento objetivo que da certeza (supuestos los otros requisitos), no puede negarse que la conexión formulada en virtud de un principio metafísico tiene objetivamente mayor infalibilidad o exigencia de verdad, que la conexión basada en leyes físicas (que sólo son ncesarias hipotéticamente: es decir, mientras exista aquella naturaleza o esencia física como ha sido de hecho criada por Dios; y mientras Dios no impida su cumplimiento interponiendo un obstáculo, v. gr., en el milagro); y esta exigencia física tiene una exigencia distinta de la que hay de la verdad de un testimonio histórico, en cuya veracidad ni siquiera hay ninguna ley física, sino meramente una ley moral: la inclinación "moral" de los hombres a decir la verdad, cuando no tienen interés en mentir. Por tanto, brotä espontáneamente un triple nexo con el objeto y, por tanto, una triple exigencia de verdad, es decir, una triple evidencia y certeza.

b) *Las certezas no son tres, sino más de tres y menos de tres.* 1.º Más de tres, pues hay certezas (como "yo existo") cuya negación ni es contradictoria (luego no metafísica), ni opuesta a ley física (pues no es ninguna ley física ni por milagro puede frustarse que al percibir mi 'yo' por introspección, yo no exista), ni es opuesta a ninguna ley moral. O también la certeza moral de que existe China, o de que Inglaterra es una isla, es una certeza que *de hecho* es absolutamente infrustrable (aunque no tenga aquel grado de infrustrabilidad que tiene, por ejemplo, la demostración de que los tres ángulos de un triángulo euclídeo suman dos rectos), y, por tanto, no tiene el mismo grado de certeza que la certeza moral que tiene el juez cuando juzga a veces de la culpabilidad del reo, o el historiador juzga sobre la autenticidad de las obras de Tito Livio. Luego hay varias clases dentro de la certeza que hemos llamado "moral" como si todas fueran de la misma categoría. Luego hay muchas más certezas fuera de las tres clásicas. 2.º Pero, por otra parte, parece que no hay tres sino una sola certeza y ésta es precisamente la moral ya que todas en parte se apoyan en ella y, según el adagio, "peiorem semper sequitur conclusio partem". En efecto, no

puedo estar seguro de las leyes físicas más que por una larga inducción, la cual, por muchos datos (testimonios) que tenga, sólo da como moralmente cierto el hecho de que he excluído todas las hipótesis posibles; luego la certeza física es moral; y la metafísica también, pues no podemos ni pronunciarla más que suponiendo muchos hechos de experiencia, necesarios para que la formulemos e intuyamos, que a su vez tienen su evidencia por una certeza moral previa o concomitante; por tanto, se apoyan en algo sólo moralmente cierto y contingente; luego hay menos de tres certezas: una sola.

c) *La certeza moral es verdadera certeza,* pues las dudas imprudentes pueden de suyo surgir en cualquiera de ellas (aun en la certeza metafísica y en la física en ciertos casos difíciles); y, por tanto, se requerirá también en ellos la intervención de la voluntad, no para aumentar la *conexión objetiva* de los motivos con la realidad, sino para *disponer mejor al sujeto.*

d) Pero parece también que la certeza moral *no es verdadera certeza, sino sólo una gran probabilidad.* En efecto, tomo un bombo con todas las 28 letras del alfabeto y voy sacando cada vez una letra, que vuelvo a echar en seguida dentro del bombo donde están las demás; y así voy anotando en un papel las letras que salen: sale, por ejemplo, una J, luego una O, luego una S y después una E: escribo el resultado y veo que ha salido la palabra JOSE. Pregunto: si *ahora* delante de mi lector me pongo a hacer una operación parecida durante un cuarto de hora, ¿me saldrá así, sin erratas, sin fallos, toda la composición del diario de mañana? Me dirán que no es metafísicamente imposible, ni físicamente imposible que por azar vayan saliendo todas las letras, pero que es enteramente cierto que no saldrán. Y si la vida de alguien dependiese del hecho de que saliera esta página se daría por muerto: y en cambio el reo a quien aseguraran la vida si no saliese por azar toda la página con las noticias del diario de mañana, sin ningún temor daría por segura su vida. Creo que quien dudase de esto sería un anormal o por lo menos no sería un hombre cabal. Admito, lo mismo que Santo Tomás, que Suárez, que Descartes, que Leibniz, etc., que es legítima esta certeza y que la finura de nuestra observación no puede prescindir de mencionarla y estudiarla.

Sin embargo, no sólo no hay, como decíamos, ninguna ley física que excluya la posibilidad de lo opuesto, sino que ni siquiera parece que haya ninguna ley metafísica (razón suficiente, contradicción) que excluya la posibilidad de que obtenga un párrafo o dos o más, de lo que será el diario de mañana. Pues ante todo, si así fuese (que hubiese una

ley metafísica que lo excluyese, como, por ejemplo, el principio de razón suficiente) entonces esta certeza ya no sería certeza moral, sino metafísica (por hipótesis) y, por tanto, con el intento de fortalecer la certeza moral en realidad habríamos dado un paso que la destruiría reduciéndola a metafísica. Pero además, preguntémonos: ¿es imposible que me salgan las cuatro letras de la palabra JOSE? Cualquier jugador sabe que jugando a dados puede salirle muy bien tres veces seguidas el número seis. Ya me han salido tres seises; voy a echar de nuevo el dado y pregunto: ¿por qué no puede salir una vez más? Ninguna ley metafísica lo puede impedir. Y al terminar la cuarta jugada preguntaré de nuevo: ¿qué impide ahora que me salga de nuevo el seis? Como esta pregunta puede repetirse indefinidamente, resulta que sólo es una gran probabilidad (inmensa, ciertamente, pero sólo una gran probabilidad) la exclusión de un orden constante, por ejemplo, que siempre tenga seis. Luego no tengo verdadera certeza mientras quede en la fracción un número (por pequeño que sea) cuyo valor no sea igual a O, sino algo positivo, por ejemplo, uno sobre infinito. Es decir, si matemáticamente expreso *una* probabilidad, esto es, *una* posibilidad, luego su mismo enunciado no excluye *todo* temor de errar; luego sólo hay en esta que llamamos certeza, una gran probabilidad, que por un salto audaz y aproximado, como basta para las cosas de la vida, llamamos certeza sin serlo.

Si me dicen: sé que esta coincidencia de salir siempre seis sólo puede pasar en un *corto* número de veces, no en un *gran* número (como casi todos los filósofos dicen, según hemos visto, por ejemplo, en los textos citados antes) replicaré que han de darme la razón o porqué de esta imposibilidad. Si me contestan que sería contra el principio de razón suficiente que "un gran número" de veces salga un mismo número, o sea un resultado "ordenado", en este caso sólo me queda observar que esta fórmula "gran número" en oposición a la de "pequeño número" de veces, es una fórmula cuyos límites son imprecisos: ¿dónde empieza y dónde termina el "pequeño" número frente al "gran" número? Nadie puede fijarme el límite exacto para este paso cualitativo tan grande, como es el de una mera probabilidad a algo metafísicamente imposible. Si se admite, por ejemplo, que es muy improbable pero realmente posible que en nuestra vida alguna vez en un juego de dados salga una retahila de cinco veces seguidas un seis, y que ahí está el límite de la probabilidad, en este caso ¿ya sería metafísicamente imposible que saliese seis (no cinco veces seguidas) el mismo dado? Si, como es obvio, por añadir una vez más una posibilidad o probabilidad no se explica el paso de lo probable a lo metafísicamente imposible, entonces parece inferirse de

aquí que lo que llamamos metafísicamente imposible en realidad no es más que una probabilidad muy pequeña, y, por tanto, que la llamada certeza moral no es tal certeza, sino sólo la expresión de una gran probabilidad.

e) *Naturaleza del nexo moral y con qué facultad se intuye.* Supongamos que a pesar de esto afirmásemos que la certeza moral es verdadera certeza (como en realidad es); todavía quedaría por explicar *con qué derecho* hacemos este salto o paso desde el "gran número" de probabilidades al 'todo', que la certeza requiere; o si se prefiere, qué facultad es la que intuye un nexo que no es expresable racionalmente, y que, por tanto, no parece objetivo; y si es objetivo qué es esta misteriosa realidad o nexo que resiste a todo análisis conceptual.

Si alguien examina ahora los textos que antes hemos aducido, advertirá que en el fondo de ellos hay una constante oscilación o balanceo, ya afirmando las varias certezas, que son indudablemente de grado distinto, ya negando que en el fondo no se reduzcan a probabilidad moral (lo cual equivale a destruir la certeza) o, al revés, que se reduzcan a certeza metafísica todas (como propende a hacer el racionalismo al confinar a este orden la especulación filosófica, al modo de Descartes, de Espinosa de Leibniz o de Kant, que echa mano de la solución desesperada de confinar a un impulso ciego meramente *a priori* todo lo que de universalidad y necesidad no sabe explicar).

Podría decirnos alguien que estas dificultades se planteaban especialmente en el período renacentista y cartesiano a causa del matematismo que se introdujo junto con el nominalismo en la Filosofía occidental; pero que al plantear de un modo humano y total la Criteriología, contra la crítica unilateral kantiana, estos problemas ya se han resuelto.

Es indudable que *en gran parte* se han resuelto; no lo niego. Pero su aplicación a este caso concreto de las certezas, no creo que hoy esté plenamente resuelto. Basta comparar lo que dicen unos y otros autores modernos para advertir entre ellos indecisiones, fluctuaciones, que van hasta negar el verdadero carácter de certeza a la certeza moral.

Véase, por ejemplo, Ugo Viglino, que dice así a propósito de la certeza moral: "es empero evidente que en este último caso no se puede hablar de certeza en sentido propio, *faltando un fundamento objetivo universalmente válido,* suficiente para determinar con seguridad el pensamiento"; frase que pronuncia, es verdad, a propósito de un ejemplo determinado, pero también es verdad que esto lo dice en el apartado que

[19] *Ibid.*

se refiere a la certeza moral en general. Da, pues, a la certeza moral sólo una gran probabilidad.

En cambio Harent en su magnífico estudio requiere en la certeza moral previa al acto de Fe acerca de los preámbulos de la revelación, requiere, digo, algo más que una mera "gran probabilidad". Rechaza, en consecuencia, la teoría de Soto, según el cual creer que "existe Roma" sólo es una gran probabilidad; pero probabilidad tan grande, que pronunciamos el juicio sobre su existencia sin temor prudente de lo opuesto [20]. Añado por mi cuenta que no se ve con qué derecho se pasa desde una gran probabilidad a excluir todo temor prudente de lo opuesto, si por hipótesis sólo hay una gran probabilidad. Precisamente la noción de probabilidad se opone a la de imposibilidad; donde algo es probable, no es imposible, luego podría suceder: ¿por qué, con qué razón (esto es lo que querríamos ver) se salta desde aquí a afirmar que de hecho no puede suceder en este caso concreto, por ejemplo, que China no haya existido nunca, si la conozco por el testimonio (de certeza moral) de los demás? Los autores que reducen la certeza moral a gran probabilidad, o niegan un hecho patente (el hecho de que tenemos legítimas certezas morales que de hecho son totalmente infrustrables) o por lo menos no explican la naturaleza y el porqué de este fenómeno: *¿qué nexo objetivo hay* al pasar de elementos de gran probabilidad a la certeza? *¿Qué facultad humana* percibe o intuye este cambio de especie?

Cita también Harent la proposición de los modernistas que fué condenada por Pío X, la cual decía: "el asentimiento de la fe en el fondo se apoya en un montón de probabilidades" [21]. Es verdad que lo que se pretendía al condenar esta proposición era eliminar el agnosticismo de los modernistas y su fideísmo, que les impedía reconocer el valor de las demostraciones racionales y no se pretendía rechazar, por ejemplo, la teoría de las probabilidades convergentes de Newman (puesto que Newman, aunque valiéndose de probabilidades, finalmente basándose en su convergencia saltaba de ahí a su certeza); pero aun teniéndolo en cuenta, permanece en pie el hecho de que hay que explicar lo que está implícito en la enseñanza de esta doctrina, a saber, por qué la certeza moral es algo más que un mero montón de probabilidades: "estas verdades [añade Harent] no son simples probabilidades, sino que pueden aparecer con una verdadera certeza por medio de las pruebas de nuestra filosofía y de nuestra apologética; los fundamentos de la fe pueden

---

[20] HARENT, S.: *Foi*. En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Ed. 1920, vol. VI, col. 97.

[21] *Denz.* 2025.

ser demostrados por la razón, y, por lo menos (en quienes comprendan estas demostraciones), producir los juicios firmes que la fe presupone" [22].

Preparado el terreno por un planteamiento que creo suficientemente a fondo acerca de sus dificultades, es hora que pasemos ya a investigar y discutir la solución de sus diversas partes.

IV. *En qué sentido las certezas no son tres.*

S. Harent, en su tratado ya citado, critica duramente la división tripartita de la certeza: "¿Qué decir de esta división, que no se encuentra en los primeros tiempos de la escolástica, sino en una época más bien tardía? Cualquiera que sea el éxito obtenido por esta división en los manuales de Filosofía, nos parece obscurecer antes que aclarar la cuestión de la certeza, y en varios sitios la cuestión de la fe divina. Y ante todo no se entienden en el modo de proponerla" [23].

Unos reducen la certeza física y la certeza moral a metafísica (con lo cual, consecuentemente, habría que decir que no hay tres, sino una sola certeza, y por cierto metafísica); otros no las reducen, sino que reconocen que la certeza física y la certeza moral, consideradas en sí mismas, son verdaderas certezas, pero de grado inferior. Bien está, pero ¿cómo explican entonces la legitimidad de la afirmación *cierta* (es decir, que excluya de hecho la posibilidad de lo opuesto) si por hipótesis no se excluye esta posibilidad? Harent formula así esta objeción: "O bien no tendremos la verdadera certeza en ninguno de estos casos particulares, lo cual ha hecho decir que la certeza física y la certeza moral, así definidas, no son verdaderas certezas; o bien procuraremos excluir la hipótesis de una excepción en el caso presente, y para ello llegaremos quizá a un conjunto de probabilidades convergentes, a fin de tener verdadera certeza; y así habiendo sido insuficientemente informados acerca de la verdad de un testimonio colectivo por la ley moral que afirma que los hombres tienen un instinto de veracidad, recurriremos a la *convergencia de los testigos*. Pero en este caso ya hay una nueva clase de certeza, fuera de las de la división tripartita, tal como la explican: por tanto, esta división no es adecuada" [24].

---

[22] HARENT, S.: o. c., col. 194.
[23] HARENT, S.: o. c., col. 211, letra c; se extiende la crítica hasta la col. 215 al principio.
[24] HARENT, S.: o. c., col. 121 al fin y 213.

Además, "yo existo" puesto que "pienso", ¿es una verdad metafísica? Si sólo se dijese que estando incluída en el hecho de pensar la condición de existir, bajo pena de contradicción quien afirma lo primero ha de afirmar lo segundo, vería muy bien que se trata de una certeza metafísica. Pero al decir "yo pienso, luego existo", no sólo se afirma explícitamente la condición que implícitamente estaba contenida en lo afirmado antes, sino que se dice algo más, se dice que de hecho "yo pienso", lo cual, como todo hecho contingente pudiera muy bien ser o no ser; no parece, por tanto, que sea metafísicamente cierto el hecho de mi existencia. ¿Será una certeza moral? Tampoco es mi existencia una *ley* física, ni algo deducible de una ley física. Esto nos obligaría, pues, a ensanchar los marcos de la certeza física y de la moral para dar cabida a otras clases de certeza que salen fuera de la división ordinaria.

Por la confusión latente bajo esta división, confusión que consiste en tomar como criterio el *orden objetivo* o nexo de necesidad, sin tener en cuenta la *aprehensión subjetiva* requerida en la certeza, acaece el fenómeno que observa Silvestre Mauro (citado por el mismo autor) de que debiendo ser menor en grado la certeza moral que la metafísica, hay, sin embargo, ciertas verdades (como, por ejemplo, la de la existencia de Portugal o de Grecia, para quienes nunca han estado en estos países ni los han visto) sobre los que legítimamente estamos *tan seguros* de no errar como de "ciertas proposiciones metafísicamente evidentes".

Y, en cambio, nuestra certeza metafísica depende del hecho *físico* de que tengamos conciencia. Y ésta a su vez se apoya, no pocas veces, en elementos de certeza moral. En cambio explicaremos la certeza moral del testimonio recurriendo a la falta de "razón suficiente" de la convergencia de testimonios, o del "orden", es decir, la reduciremos sin darnos cuenta de ello, a metafísica.

En resumen, si acerca de la certeza moral que tenemos de que existe Grecia o Portugal, decimos que tenemos una certeza "metafísico-moral"; o si decimos que sobre la realidad del milagro tenemos una certeza "metafísico-físico-histórico-moral" vamos a dar en el fondo a que todo se apoya en una certeza moral. Tal es la acertada crítica que hace Harent, crítica que en lo substancial admito y en otros puntos accidentales todavía puede llevarse más lejos, según se puede ver por lo que ya he expuesto y seguirá también en el resto de este estudio.

V. *Sentido admisible de la división de la certeza.*

Es innegable que la crítica precedente tiene en sí algo que pide un reajuste en la doctrina tradicional (por lo menos desde el tiempo del cartesianismo es tradicional en la formulación y división explícita, aunque los elementos provienen, como dijimos, de mucho antes y son precisamente lo que no se puede negar). ¿En qué sentido hay que corregir esta teoría? ¿Hay que rechazar de plano la clasificación tripartita de las certezas?

A pesar de las críticas de S. Harent y de las otras que se han expuesto, creo que no son suficientes para rechazar de plano la división tripartita, como si no pudiera reportar ninguna utilidad. No sólo puede ser útil, sino que pueden evitarse las anteriores críticas, introduciendo en ella algunos correctivos importantes:

1.º *La anterior clasificación de las certezas es "asertiva" no "exclusiva"*, es decir, ha de enunciarse diciendo: las certezas son *por lo menos* tres en sus grados más fundamentales, y se enuncian estas tres como más destacadas y útiles.

2.º *Esta división clasifica las certezas "suponiendo" paridad de los otros elementos.* Es decir: *por razón del nexo objetivo se clasifican así;* pero tomando adecuadamente todos los elementos de la certeza total, nada impide que se incluyan "realmente" los elementos que "formalmente" se excluyen. La certeza metafísica en cuanto metafísica no será moral; pero "realmente" puede apoyarse en ella; la certeza física en cuanto metafísica no será moral; pero "realmente" nada impide que la inducción de las leyes físicas, previa a nuestro conocimiento, requiera, por ejemplo, que estemos "moralmente" ciertos de que hemos cambiado todas las circunstancias posibles; y, por tanto, la certeza tomada "totalmente" no contiene por necesidad sólo uno de los elementos objetivos cuya infalibilidad o nexo se destaca con la doctrina de la división tripartita.

Examinemos con algo de detención estos dos puntos. Ante todo es evidente que puedo dividir o clasificar los libros de una Biblioteca de infinitas maneras, tomando distintos objetos formales o normas. Puedo clasificarlos o dividirlos bajo el aspecto del tamaño, o del autor, o de la materia, o de la antigüedad, etc. Sin embargo, de ahí no se sigue que todas estas divisiones posibles sean igualmente íntimas, profundas; que todas ellas me hagan conocer del mismo modo su objeto. El librero conoce los libros bajo la razón formal de su precio; el fabricante de

papel los conoce y divide por el peso, el color, la dureza del papel; el intelectual los conoce por su contenido, etc. Todas estas divisiones pueden darse; pero no todas son igualmente íntimas, formales. Más íntimamente divide los libros por su materia el intelectual, que el librero por sus precios, o el encuadernador por sus tamaños. Por tanto, más me hace conocer la naturaleza del libro la clasificación del intelectual, que la del encuadernador, a pesar de que ambas son legítimas.

Ahora bien, ¿quién va a negar que lo primero que salta a los ojos al examinar la certeza es el doble elemento, a) *subjetivo*, o exclusión de temor de errar; b) *objetivo*, o nexo de verdad con el objeto, que le da infalibilidad objetiva?

Si divido las certezas por el primer aspecto las dividiré en "necesitantes" y "no necesitantes" o libres, entendiendo por las primeras las de aquellas proposiciones cuya proporción a nuestra capacidad subjetiva de ver es tal, que no sólo excluyen con todo derecho en el hombre normal dudas prudentes (elemento requerido en la certeza frente a la mera probabilidad), sino que excluyen aun la aparición de dudas imprudentes; en cambio las otras no bastan a arrastrar la inercia de nuestro psiquismo y requieren la intervención de la voluntad para que el hombre, cuando ya percibe la verdad del juicio, pero aún no asiente firmemente por sentirse frenado ante un objeto poco adecuado, quite esta rémora que es de orden puramente subjetivo, mediante la intervención de la voluntad. Los colirios, los lentes, pueden hacerme ver algo que sin ellos quizá no vería; pero no me harán ver por colocarme delante una imagen que no esté en la realidad, sino confortando mi disposición subjetiva, para que unos elementos de visión *objetivamente suficientes*, pero *subjetivamente insuficientes*, se hagan también *subjetivamente suficientes* al dejarme mejor dispuesto. De modo parecido la intervención de la voluntad en orden a no atender a impulsos que he estimado irracionales e injustificados, pero que frenan con su inercia la actuación de la facultad intelectual ante su objeto poco adecuado, es una intervención de orden *subjetivo*. Es, pues, legítima la división de las certezas por razón de la *firmeza subjetiva* en certeza necesitante y no necesitante o certeza libre.

En cambio, si quiero dividir la certeza atendiendo a su elemento objetivo, es obvio (como hemos observado en el § 2) que se ofrezcan en seguida como primeros miembros de la clasificación los del nexo con el objeto, nexo que ofrece más disparidad, y que nos da la certeza metafísica y no-metafísica.

En efecto, es obvio que la fuerza (no digo "total", pero sí "formal") de muchos asertos sea la evidencia de un nexo objetivo que expresa

un principio metafísico, como es el de no-contradicción, o el de razón suficiente. Si afirmo que el todo es mayor que su parte, el nexo de mi aserto con su objeto, es decir, su infalibilidad, proviene de una ley metafísica, la de no-contradicción. Claro está que el filósofo o el matemático que demuestran, trazando la demostración en la pizarra, la inmortalidad del alma o la fórmula del área del triángulo, tienen como objeto formal de sus demostraciones un principio de naturaleza metafísica: la razón suficiente. Ahora bien, no cambiará nuestra afirmación sobre el carácter metafísico del *fundamento* de esta demostración por el hecho de que alguien observe que a fin de que tal filósofo o matemático den su demostración se requiere también la intervención de elementos físicos y morales: como son, por ejemplo, la significacióón de los conceptos y palabras que usan, su agudeza o talento natural, su experiencia en el estudio y enseñanza de la ciencia, etc.

Sí, cierto, han intervenido también en la demostración matemática elementos físicos: si los científicos no viviesen, si no se alimentasen, no podrían demostrar nada; ahora bien, el alimento, sin el cual no se darían sus demostraciones matemáticas (que dependen, por tanto, de él), no es ningún factor metafísico. Sin embargo, todos podremos hacer observar que estos elementos no intervienen como *principio formal especificativo del modo de demostrar,* sino como *meros prerrequisitos* para la integración *total* de la demostración. De modo parecido no es objeción para el carácter metafísico de la certeza metafísica, y para el carácter físico de la certeza física observar que ambas presuponen a veces elementos previos "morales".

Introduzcamos, pues, en nuestra teoría de las tres certezas este correctivo, no diciendo "la certeza se divide en metafísica, física y moral", sino, por ejemplo "las certezas, *atendiendo al elemento formal u objetivo de su infalibilidad,* se dividen en metafísica, física y moral".

Sucede en esto algo parecido a lo que pasa en las denominaciones de método sintético (aplicado al silogismo) y método analítico (aplicado a la inducción). Todo silogismo presupone algo de inducción previa, o sea algo de análisis (por lo menos para probar la menor del silogismo); y toda inducción se expresará, se formulará con algo de síntesis o deducción. ¿Diremos por ello que no hay fundamento para clasificar o dividir el saber humano en Ciencias Naturales y Filosofía, tratando las primeras como ciencias empíricas (es decir, inductivas) y la segunda como ciencia racional (es decir, deductiva)?

A lo más, para concebir la cosa con más exactitud, de modo que se corte el recurso a la objeción de los escrupulosos, convendría que di-

jésemos: "la Filosofía es ciencia empírico-racional, pero formalmente racional, sólo secundariamente empírica"; y al revés: "la Ciencia Natural es empírico-racional, pero formalmente empírica, sólo secundariamente racional".

El sentido, pues, de la división tradicional de las certezas habría de ser: "por razón del nexo objetivo, que les da su grado propio de infalibilidad, las certezas se dividirían en certeza *formalmente* metafísica, certeza *formalmente* física, y certeza *formalmente* moral", sin negar, claro está, la intervención posible de los otros elementos objetivos y de los subjetivos en el *conjunto* de lo que se requiere para que un juicio sea llamado cierto. Así se evitarían las antinomias que hemos expresado antes en el núm. 2.

Pero, según lo que hemos dicho antes (al principio del § IV), hay que atender también al núm. 1, es decir, que esta división es asertiva, no exclusiva. Examinemos ahora este punto.

Nadie va a negar que puede dividirse la vida humana en tres períodos, los de juventud, madurez y vejez. Sin embargo, esto no impide que pueda (si me interesa para lograr, por ejemplo, alguna conclusión médica) aquilatar más esta división trimembre y subdividirla diciendo: período evolutivo (subdividido en niñez y juventud); período de madurez; período de decaimiento (subdividido en vejez y decrepitud). En vez de una división tripartita tendría entonces una división pentapartita. Si la división tripartita se pronunció no en sentido exclusivo sino asertivamente, esta nueva división no tachará la anterior de falsa, sino, a lo más, de "poco completa" o si se quiere de "menos completa".

Completemos, pues, enhorabuena nuestra división del elemento objetivo de la certeza; pero no la destruyamos por pretexto de que no lo expresa todo; ni reduzcamos la certeza, cuando consideramos formalmente su nexo objetivo, a una sola.

La división trimembre de la certeza, efectivamente, ha de ser perfeccionada. Ya recordamos aquella frase de Suárez al hablar de la certeza moral: "in hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus". Prescindiendo ahora de considerar si hay o no grados en la evidencia metafísica y física (para que hallen su puesto adecuado certezas como la del "yo existo") por lo menos no hay lugar a dudar acerca del hecho de que la certeza moral ha de admitir por lo menos los dos grados extremos que señala el mismo Suárez en el texto citado.

Balmes procede de modo parecido: "Algunos distinguen tres clases de imposibilidad: *metafísica, física* y *moral*. Yo adoptaría esta división, pero añadiendo un miembro, que será la *imposibilidad de sentido común*.

En su lugar se verá la razón en que me fundo. También advertiré que tal vez sería mejor llamar imposibilidad *absoluta* a la metafísica, *natural* a la física, y *ordinaria* a la moral" [25].

Sin embargo, la noción de certeza moral es tan compleja, que no basta, ni con mucho, este leve retoque en la subdivisión, para resolver todas las dificultades que se presentan. Muchas de ellas quedan resueltas: las que hemos señalado en los párrafos destinados a la cuestión de la división de las certezas, tanto por razón del número ternario, como por su inclusión mutua. Pero quedan todavía otras y más graves cuestiones por resolver.

Dijimos antes (en las letras *c* y *d* del § III) que todavía hay que explicar la naturaleza de la certeza moral, es decir, si se ha de considerar meramente como una "gran probabilidad" o, al revés, como una "verdadera y estricta certeza". Cuestión ésta que no hemos tratado hasta ahora de resolver y que es de gran importancia.

Además de esto, dado caso que afirmemos que la certeza moral es efectivamente estricta certeza, que excluye toda posibilidad de lo opuesto, ¿con qué derecho o nexo objetivo y con qué facultad intelectual saltamos desde una "gran probabilidad" (que es el elemento con que se engendra muchas veces la certeza moral) hasta la "total exclusión", que afirmamos en el consiguiente? Este segundo y grave problema de la certeza moral (el más arduo, sin duda, en el problema de las certezas) no parece que haya sido resuelto todavía de modo enteramente satisfactorio por los filósofos, aunque autores como Newman, Ollé Laprune y otros han dedicado interesantes obras y teorías a este fin.

Hemos tratado hasta ahora, pues, sólo de la solución de los dos primeros problemas enunciados antes: en qué sentido hay que tomar la división de las certezas y si está fundada o no esta división: hay que tomarla en sentido asertivo, no exclusivo y se entiende en sentido formal, no total, de los elementos objetivos que integran la certeza.

Queda ahora por investigar esta segunda parte referente a la certeza moral para examinar bien su naturaleza y justificar su legitimidad, como también su separación o acercamiento a la certeza física.

Esta investigación ulterior, para cuyo logro lo que precede puede sernos una útil preparación, será el objeto de nuestro próximo estudio,

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

[25] BALMES, J.: *El Criterio*, cap. IV, § 2; edición BAC vol. III, pág. 566; edición Biblioteca Balmes, vol. XV, pág. 32.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ROLDÁN, A., S. J.: *La metafísica del sentimiento*. Ensayo de Psicología afectiva. Aplicaciones a la Ontología y a la Axiología. Instituto de "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1956, 494 págs., 24 × 16 cm.

Muchas cosas promete el título y el subtítulo, y todas las da con abundancia el autor, como se verá por el breve recorrido que vamos a hacer de la obra. Dos partes contiene: la primera hace la metafísica del sentimiento, y la segunda hace algunas aplicaciones de esa metafísica.

Primera parte. Después de exponer la confusión reinante de ideas en la manera de concebir el sentimiento, dice que éste es un hecho psíquico irreductible al conocimiento y a la tendencia: es una afección meramente subjetiva y no intencional, por lo menos inmediatamente, aunque puede ser intencional mediatamente, por ser un acompañamiento de los actos intencionales del conocer y del tender (págs. 1-96); los sentimientos no son actos independientes, ya que no pueden tener lugar sino acompañando a los actos intencionales del conocer y del tender (págs. 97-99).

Aclarada la idiosincrasia del sentimiento y su distinción de todo otro acto psíquico, divide los sentimientos en tres clases: los periféricos, los centrales o emocionales, y los espirituales (págs. 101-116). Los *periféricos* son el deleite y el dolor (págs. 117-142). Los *centrales* se llaman emociones. Al declarar la naturaleza de las emociones rechaza la teoría fisiológica de W. James, y asimismo la escolástica, que pretendía que las emociones son actos de tendencia acompañados de conmociones orgánicas: para el autor las emociones no son actos de tendencia, sino actos meramente subjetivos que acompañan a los actos imaginativos, acompañados de conmociones orgánicas (páginas 145-193). Hay también sentimientos *espirituales*, que acompañan a los actos de entender y de querer, y que son esencialmente distintos de ellos. En todas las clases de sentimientos defiende que hay también una facultad especial afectiva, distinta realmente de las otras facultades: hay una facultad afectiva periférica, otra central y otra espiritual.

Segunda parte. La *primera aplicación* es a la Ontología. Ante todo, establece que el *gratum*, lo agradable, es un atributo trascendental del ser: todo ser es apto para producir agrado a través de los actos de conocer y tender. Lo *gratum* es el ser en cuanto apto para producir agrado por medio de los actos de conocer y de tender. Este trascendental, como es patente, es distinto del *unum*, del *verum*, del *bonum* (págs. 253-286). Hecha esta adquisición, se

acerca a construir una síntesis metafísica. No le agrada la síntesis llamada neotomista, fundada en la limitación del acto por la potencia y en la distinción de esencia y existencia en las criaturas, y en el paralelismo entre el ser y el modo nuestro de concebir: no tiene fundamentos suficientes y además no se explica en ella el dinamismo del ser (págs. 291-298). Más aceptable le parece la síntesis suarista, fundada en la participación dinámica de la criatura con respecto al Creadory en el predicado divino *Ens per essentiam* (páginas 298-306). Pero cree que hay que completar esa síntesis con las aportaciones del *gratum*, el cuarto atributo trascendental del ser.

Hay que partir del ente *análogo*, que por su dinamismo se explaya en Increado y creado, en substancia y accidente. Del ser brotan los trascendentales *unum, verum, bonum, gratum* (págs. 306-310). Cada uno de los trascendentales funda su principio primitivo. El *ens* funda el principio de contradicción y el de medio excluído. El *unum* funda el principio de identidad absoluta. El *verum* funda el de inteligibilidad universal; el *bonum*, el de conveniencia, *melius est esse quam non esse;* el *gratum*, el de afectividad, *beatius est esse quam non esse*. Estos mismos trascendentales fundan también principios derivados: el *unum*, el de identidad comparada: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se;* el *verum* da el *quidquid contingenter exsistit, habet causam*. El *bonum* da: *omne agens agit propter finem, bonum est faciendum, malum est vitandum;* el *gratum* da el principio: *Delectatio propter operationem* (pág. 310). Este último principio lo somete a un profundo análisis, para determinar si la *delectatio est propter operationem*, o la *operatio est propter delectationem* (págs. 312-354).

De los trascendentales pasa a explicar las divisiones del ser. La explicación del *Ser por esencia* la obtendremos agrupando alrededor de los trascendentales los atributos divinos: el *unum* nos da su absoluta unidad: el *verum*, su perfecta inteligibilidad y ejemplaridad, que da origen a todas las cosas; el *bonum* nos da su infinita perfección, y el *gratum* nos da su perfecta bienaventuranza (pág. 302). Del mismo modo la explicación del ser creado la obtendremos agrupando alrededor de los trascendentales todos los atributos propios de la creatura, así los estáticos (acto y potencia) como los dinámicos, que se refieren a las causas. Así al *unum* se refiere la causa material y formal; al *verum* se refiere la causa intencional y la causa ejemplar. Causa intencional llama a la fuerza que tienen las cosas para producir nuestra intelección sin ayuda de entendimiento agente ni de especies inteligibles; al *bonum* se refiere la causa final; y al *gratum* se refiere la causa eficiente: porque el *gratum* es lo que estimula en último término a la acción (págs. 362-371). Como se ve, el *gratum* aporta un complemento nada despreciable a la síntesis metafísica, como él la concibe. Se habrá notado que esta síntesis la concibe como una disposición ordenada de doctrinas, como un encasillado ingenioso y algo mnemotécnico de las mismas, más bien que como una derivación *a priori* de las proposiciones que nos explican la índole del ser.

Segunda aplicación: la clasificación de las ciencias. También el *gratum* contribuye a formar un criterio para la clasificación de las ciencias. El criterio *genérico* para dividir todas las ciencias en sus dos géneros, que son la Filosofía y las ciencias positivas, es la clase de abstracción: el filósofo atiende a la abstracción formal y el científico a la abstracción total (págs. 378-9).

El criterio específico para dividir cada uno de estos géneros en sus especies es el ser y sus cuatro atributos trascendentales, sin olvidar el *gratum*. Este criterio nos da la siguiente división de las ciencias filosóficas: el *ente ut sic* nos da la Metafísica (Teodicea y Ontología); el *ser sensible*, la Physica (Cosmología y Psicología); el *unum*, la matemática abstracta moderna; el *verum*, la crítica y la Lógica menor; el *bonum*, la Etica; y el *gratum*, la axiología y la ciencia de la cultura.

Este mismo criterio, aplicado a las ciencias positivas, nos da la siguiente división de las mismas: el *ser sensible*, considerado en cuanto a su esencia, nos da las ciencias experimentales (Física, Química, Biología, Psicología experimental...); y considerado en cuanto a su existencia, nos da las ciencias descriptivas (Geología, Historia). El *unum* nos da la matemática clásica. El *verum* nos da la Epistemología y la Metodología de las ciencias. El *bonum* da las ciencias morales (Derecho, Sociología, Política); el *gratum* da las ciencias valorales (Bellas Artes, Económicas, Culturales, Estudio de las religiones) (págs. 372-392).

Tercera aplicación: los valores. Dos problemas distingue en esta materia: la valoración y la esencia del valor. La valoración no es meramente entender los valores: es, ante todo, sentirlos; del mismo modo que querer el bien no es entender el bien, sino tender a él; y sentir el deleite, no es entenderlo, sino ser afectado actualmente por él. Es vidente que se pueden entender los valores, mas entonces se los entiende como un *verum* cualquiera; mas esto no es valorarlos; valorarlos es sentirlos. ¿Y en qué consiste la valoración o estimación valoral? Hay valores *intelectuales* como la verdad y la belleza: y en éstos la valoración consiste en la intelección y en el agrado que se siente con la posesión de la verdad o la contemplación de la belleza. Es una función que consta de dos actos combinados: el conocimiento y el sentimiento. Hay otros valores distintos de los intelectuales, como lo útil, lo económico, lo honesto, etc. Y en éstos, la valoración consiste en el conocimiento del valor, en la tendencia a ese valor y en el agrado que se experimenta con la posesión anticipada de ese valor. Es una función que consta de tres actos combinados, aunque aquí el conocimiento no es constitutivo de la valoración, sino solamente condición para ponernos en contacto con el objeto valioso (págs. 397-412).

Mas el valor *ontológicamente* considerado, ¿qué es? *a)* El valor es el ser. Los mismos contravalores son seres imperfectos (págs. 415-422). *b)* El valor no es una cualidad añadida al ser, y, por tanto, no es una cualidad irreal, como quiere Morente; el valor de la moneda no es algo distinto de la moneda, sino ella misma; el valor estético de un cuadro no es cosa añadida a los colores dispuestos así o así, sino que son esos mismos colores así dispuestos. *c)* Sin embargo, el valor consta de elementos intrínsecos al objeto valioso, y otros extrínsecos. En una tela valiosa, el elemento intrínseco es aquello que la hace apta para satisfacer alguna finalidad o indigencia; el elemento extrínseco son ciertas circunstancias, como la mucha demanda, la escasez del género, la general estima y ponderación que de él se hace; estas circunstancias hacen que yo estime más la tela, y esté dispuesto a hacer más sacrificios por obtenerla (pág. 428). *d)* El valor no es el *verum*; *e)* tampoco es el *bonum*, porque éste no basta para que la voluntad lo quiera, si no va acompaña de placer (página 434). *f)* Mas aunque el bien no sea el valor, sin embargo, lo acom-

paña, y así se puede decir que el valor es el ser en cuanto capaz de causar un agrado por medio de la posesión intelectiva o volitiva: el valor añade al *gratum* el *objeto* del agrado (págs. 430-437).

Cuarta aplicación al optimismo de la voluntad (págs. 451-461). El objeto formal y motivo de la voluntad libre no es solamente lo bueno y agradable, sino también el mayor bien y el mayor agrado presente. Si la voluntad ha de querer algo, esto ha de ser el mayor bien y el mayor agrado. Puesto ese mayor bien y mayor agrado, la voluntad no puede omitir ni el ejercicio ni la especificación de su acto. Se conserva, sin embargo, la libertad, porque en nuestra libertad está hacer que nos parezca mayor bien esto o cualquier otra cosa diversa u opuesta. La libertad propiamente está en ese hacer que me parezca mayor bien y agrado esto más bien que aquello.

Quinta aplicación: Prueba de la existencia de Dios por los valores (páginas 461-471). Muy bien dice el autor que no se da prueba valoral de la existencia de Dios: la valoración consiste en una especie de contacto inmediato con el objeto valioso, y a Dios no se le puede conocer inmediatamente. La prueba de la existencia de Dios ha de ser por las cinco vías. Pero esas cinco vías pueden recibir un refuerzo secundario por la vía valoral. Probada la existencia de Dios por las cinco vías, el hombre se siente satisfecho de haber llegado a la verdad más importante de todas. Esta satisfacción le es indicio de que realmente sus facultades están en la posesión de la verdad, y este indicio le hace ver con más claridad aún la verdad de la conclusión demostrada. Este es el conocimiento por connaturalidad, que el autor explica con detenimiento y acierto.

Este es el campo en que se ha movido el P. Roldán en su obra: campo inmenso, en el que toma posiciones claras y definidas y sumamente originales. Muchos opinarán de diverso modo que él, mas todos reconocerán que la obra muestra un ingenio nada común y una fuerza extraordinaria de síntesis. La obra supera las exigencias de una simple tesis doctoral.

J. Hellín.

Berkeley, George: *The Works of G. B. Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. V: *Siris, Three Letters to Thomas Prior, A Letter to Dr. Hales, Farther Thoughts on Tar-water, Varia* (Jessop). Vol. VI: *Passive Obedience, Advice to Tories, who taken the Oaths, An Essay towards preventing the ruin of Great Britain, The Querist, A discurse addressed to Magistrates, Two Letters on the occasion of the Jacobite rebellion 1745, A Word to the Wise, Maxims concerning Patriotism* (Jessop). Vol. VII: *Sermons, A Letter to sir John James, Primary Visitation Charge & an Addrese on Confirmation, Essays in the "Guardian", Journals of Travels in Italy, A Proposal & Berkeley's Petition, Verses on America, Varia* (Luce). Vol. VIII: *Letters* (Luce). London, Nelson, 1953-56. XII-236, VIII-256, VIII-390 y VIII-312 págs., 24×15,5 centímetros.

Con ejemplar cadencia vienen sucediéndose los volúmenes de la magna edición del centenario de Berkeley († 1753). En otra ocasión hubimos de

presentar en esta misma revista los primeros cuatro tomos (cfr. PENSAMIENTO, 8 [1952], 90-91, y 10 [1954], 491-92), y de señalar las características de la edición, que tienen aquí también aplicación exacta. Sólo queda en programa un último volumen, el noveno, que contendrá un Comentario a las Cartas, a cargo de Luce, y el Indice final, trabajado por los editores Luce y Jessop. Con ello, y el volumen adicional dedicado a la *Vida de Berkeley,* obra de Luce, ya publicada, quedará cerrado el magno esfuerzo editorial, el mayor monumento levantado en este siglo a la memoria del obispo anglicano de Cloyne.

De los cuatro tomos que presentamos aquí, el primero, el quinto de la edición, es el que ofrece mayor interés filosófico; contiene la obra *Siris,* original por su título y más aún por su contenido. En torno a este escrito, el de mayor envergadura del último período de Berkeley (editado en 1744), se ha avivado particularmente la controversia sobre supuestos retrocesos doctrinales respecto de las primeras posiciones sostenidas en los *Principios* (editados en 1710). El editor Jessop mantiene tenazmente su tesis, ya conocida, de que no ha habido abandono de ninguna de las doctrinas primeras características, y para demostrarlo hace en su Introducción un recuento de ellas, señalando a continuación una nutrida lista de pasajes del *Siris,* donde aquellas doctrinas son puntualmente reafirmadas. Dichas doctrinas capitales son: la existencia de los objetos corpóreos consiste en ser percibidos; no hay una substancia material absoluta ni un espacio absoluto; los cuerpos y la mente o espíritu son radicalmente distintos; todo en los cuerpos es pasivo, incluso los fenómenos de atracción y repulsión, y sólo el espíritu es activo. A mayor abundamiento, y en un orden inverso dialéctico, hace luego Jessop tema de argumentos en contra, que pretenderían mostrar la contradicción o retractación del último Berkeley, tocante a la actividad causal de los cuerpos, a la valoración de la sensación y al orden metafísico. A todo da satisfacción, mostrando la fundamental concordia de las expresiones aparentemente opuestas. La solución de conjunto de Jessop es que Berkeley no ha cambiado de parecer, pero sí ha ensanchado sus horizontes y se mueve ahora en un clima nuevo de pensamiento. Ha ensanchado su temática, ha perfilado sus conceptos y ha fijado incluso estos ensanches metódicos con una terminología más precisa. Caso concreto de ello, como tuvimos nosotros ocasión de señalar en un breve comentario a la tesis de Jessop (cfr. PENSAMIENTO, 8 [1952], 483-93: *Sobre el berkeleyismo de Berkeley),* es la distinción de "idea" y "noción" para delimitar, respectivamente, el campo de las representaciones sensibles y el de las inteligibles o conceptuales; en vez del término ambiguo "idea", recurre ahora más frecuentemente al de "phenomena". Pero el ensanchamiento más espectacular es el clima platónico, o mejor, neoplatónico, teológico y aun místico del *Siris,* armonizado extrañamente con los supuestos empíricos de Berkeley. Desde el agua de alquitrán, tema de entrada del *Siris,* con sus propiedades terapéuticas, maravillosas a juicio de Berkeley (y el *Siris* fué una sensacional propaganda de ello: conoció seis ediciones en el año de su publicación y por cierto llegó a España el reclamo en una traducción española en 1786), se eleva el autor, a través del espíritu ácido, de la sal y el aire, hasta el éter o fuego, mirado como un factor cósmico universal, que sería la presencia activa de Dios en el mundo: toda actividad en el unitario sistema

mundano queda reducida al espíritu divino, que infunde en nosotros, espíritus finitos, "nociones" innatas y se sirve de la naturaleza sensible como de un lenguaje de comunicación libre y vario con sus creaturas.

El volumen VI es una miscelánea de temas casi todos sociales y económicos, una muestra clara, a juicio de Jessop, de que Berkeley no fué un soñador alejado del mundo concreto de los hechos y de las realidades humanas. Sus teorías epistemológicas y metafísicas no tienen aquí lugar; sí sus concepciones éticas, matizadas de un "utilitarismo teológico", en expresión de Paley, y su visión política, fuertemente conservadora (apología de la "obediencia pasiva... y no resistencia al poder supremo, probada y vindicada por el Derecho natural").

Los sermones, cartas, apuntes y ensayos de los volúmenes VII y VIII no ofrecen nuevos materiales para el pensamiento filosófico de Berkeley. Los cuatro diarios del viaje a Italia reflejan ocasionalmente las reminiscencias de su formación clásica y presentan su reacción, respetuosa y reservada, frente a la constante presencia de lo católico. Los breves *Ensayos* del "Guardian", firmados con seudónimos, y depurados críticamente por Luce, contienen por la mayor parte alegatos contra los librepensadores (deístas de la Ilustración), y refuerzan la visión berkeleyana del mundo, penetrado de la acción ubicua y unificante de Dios, verdadero sustitutivo teológico de la atracción universal de Newton. El título expresivo del último ensayo, *The Bound of Society*, preludia el de *Siris* (palabra griega, igual a cadena pequeña), que cobijará la postrera gran obra filosófica de Berkeley.

L. MARTÍNEZ G.

LUCE, A. A.: *Sense without matter, or direct perception*. London, Nelson, 1954. X-166 págs., 22)×14 cm.

Berkeley ha encontrado un fiel discípulo y admirador en Luce, profesor de Metafísica en el Trinity College de Dublín, el que fué Alma Mater del obispo anglicano. Desde ese puesto ha llevado a término, en colaboración con Jessop, la edición del centenario de las obras de Berkeley, ya a punto de coronarse, y ha dedicado sus esfuerzos, en publicaciones independientes, a poner hoy en circulación ciertos puntos de vista de su admirado personaje. El presente trabajo es una requisitoria, muy berkeleyana en el fondo y en la forma, contra la materia. Con igual desenfado dialéctico que Berkeley, en estilo cortado y vivaz, entre popular y académico, a las veces con ropaje técnico puesto al día, acumula Luce sus cargos contra aquella categoría metafísica. Dos son sus fuentes de argumentos: la suficiencia del sentido para percibir directamente toda la realidad corpórea, y la posición absurda de un substratum material inasequible al sentido. Sentido sí, materia no, viene a decir Luce. El blanco más sañudamente combatido es el concepto aristotélico de materia: *neque quid, neque quale, neque quantum*... con todo el sistema montado sobre él a lo largo de la Historia, hasta el "un no sé qué" de Locke, como soporte de todo el complejo cualitativo y cuantitativo que percibimos sensorialmente. Luce querría reducir, con Berkeley, todo el mundo sensible a lo escueta y literalmente sensible, sin aditamentos metafísicos "insensibles"; nada fuera

del trío *sense-datum, sensum* y *sensibile* (pág. 50). Datos del sentido (fórmula que prefiere Luce a todas), que tienen ligada su existencia y realidad a la actual, o posible, percepción por el sentido, en calidad de "species" o "ideas". La materia, entendida así, todavía puede admitirse; pero no una materia que ni es espiritual ni sensible, sino un *tertium* metafísico, producto de absurda abstracción. El *pathos* berkeleyano le impulsa a Luce a interpretar esa substancia material en términos bien radicales, claramente forzados y caricaturizados: "Se me pide que crea que debajo de la mesa que veo y toco está otra mesa, una mesa-soporte, una mesa de naturaleza totalmente diferente que no puede ser vista ni tocada ni sentida de ninguna manera" (pág 53). Se le pasa a Luce, como a Berkeley y aun a Locke, que para la concepción tradicional no hay tal duplicidad de mundos corpóreos, sensible uno, invisible otro, sino uno único, en definitiva sensible, pero sometible a un doble punto de mira, o relativo a dos estratos de percepción; la misma substancia es sensible, pero a través de las cualidades; el sentido no percibe el "color", sino "lo colorado"; pero el sentido que percibe lo sensible concreto, no percibe los aspectos reales de "cosa", "ser", "substancia" embebidos en aquel complejo sensorial, a pesar de las afirmaciones de Luce en contra; el "Yo *veo* la manzana" (pág. 65 y todo el cap. IV) es exacto, pero entendiendo por "Yo" no el ojo simplemente, sino todo el sujeto humano entero, equipado de sentidos, imaginación, memoria e "inteligencia". Otra tesis muy berkeleyana, subrayada por Luce, es la absoluta pasividad de lo sensible. Los cuerpos no son causas en sentido propio, sino en sentido torcido *(cue cause,* pág. 74); son causas "significacionales", es decir, son signos para nosotros de la consecuencia de los fenómenos, que nos ayuda a nosotros a prever lo que será; sólo los espíritus son causas. En la explicación de esta causalidad Luce parece restringir lo activo a lo voluntario y aun libre, capaz de inducir por sí nuevas series de hechos; por ello el atribuir causalidad a los objetos mundanos la ve él como producto de una fantasía antropomórfica. El último capítulo lo dedica Luce a trazar la línea histórica que va, en la exorcización de la substancia material, desde Descartes, por Malebranche, hasta Berkeley.

L. Martínez G.

Wisdom, John Oulton: *The unconscious origin of Berkeley's Philosophy.* London. The Hoggarth Press. The International Psycho-analytical Library. N.° 47, 1953; XII-244 págs., 22 × 14 cm.

Sin duda, nunca sospechó el obispo protestante que su vida y doctrina vinieran a ser algún día el tema de un examen psicoanalítico. Ya otros filósofos, Schopenhauer, Aristóteles, Descartes, merecieron esta atención y dudoso favor de la escuela freudiana. Wisdom realiza este ensayo clínico a base de un minucioso estudio de la vida y escritos de Berkeley. Su filosofía, según la interpretación corriente, y su vida, objeto de las dos primeras secciones del libro, constituyen la base y el material para la tercera, la principal, dedicada a la interpretación de orden inconsciente. Las conclusiones no dejarán de sonar a extrañas. La obra del último período de Berkeley, *Siris,* es pieza clave para la escrutación. Resulta que el obispo filósofo padeció toda su vida de

una obsesión higiénica, que le hacía ver en todas partes, dentro y fuera de sí, un elemento infecto y venenoso, y para expelerlo ideó su teoría terapéutica filosófico-mítica sobre el agua de alquitrán, panacea para toda dolencia (tema del *Siris)*. Pero ese elemento maléfico fué simbolizado doctrinalmente en la "materia": de ahí su inquina contra ella, y, a su vez, la medicina depuradora tuvo su encarnación psíquica, primero en el *esse est percipi* (tendencia solipsista) y luego en el panenteísmo, donde Berkeley se proyecta a sí mismo en Dios, mirado como un doble de sí propio, y en él halla una nueva y más radical garantía y defensa higiénica. El análisis no se detiene ante los reductos más secretos y excusados de sedimentos inconscios, desde la infancia (con el complejo valorativo de las heces, vivencias de lactancia, introyecciones y proyecciones con relación a los padres, etc.). El autor hace la salvedad de que muchas cosas no van dichas como explicación, sino como interpretación de tipo clínico, que pueden ser utilizadas (pág. 228). No queremos negar el poder revelador demostrado muchas veces por el psicoanálisis; pero tampoco ocultamos el temor de que muchas otras el análisis navegue demasiado por la zona de la pura conjetura y del sueño, con el riesgo de dejar malparada la dignidad humana y la seriedad científica.

En la primera sección, dedicada a la filosofía de Berkeley, registramos múltiples aciertos de interpretación doctrinal e histórica, como los influjos y afinidades estoicas, neoplatónicas y malebranchianas, y la caracterización general del berkeleyismo como un "fenomenalismo teocéntrico" (pág. 62).

L. Martínez G.

Zürcher, Josef: *Das Corpus Academicum.* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöning, 1954; 176 págs., 24 ×16 cm. *Lexicon Academicum.* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöning, 1954; 36 págs., 24 × 16 cm.

Tenemos delante un nuevo documento de la intrepidez histórica de Zürcher. Después de derivar a Teofrasto la composición, en su mayor parte, del *Corpus Aristotelicum* (J. Zürcher: *Aristoteles Werk und Geist,* 1952), viene en esta obra a cargar la responsabilidad literaria del *Corpus platonicum,* con más verdad, *academicum,* sobre los hombres de la Academia ochenta años posteriores a Platón, principalmente sobre Polemón (Platón, † 347 a. C.; Polemón, † 269 a. C.). El problema de la genuinidad y cronología platónicas ocupó ya bastante el siglo pasado a los investigadores; parecía substanciado el tema en sus líneas fundamentales. Estas líneas fundamentales son discutidas con gran denuedo por Zürcher, que no se contenta con una nueva problematización, sino que avanza hasta sorprendentes metas decisorias.

Por confesión propia, durante la redacción del primer libro, sobre Aristóteles, estaba aún Zürcher demasiado dominado por la convicción del origen platónico del *Corpus academicum* (pág. 160). Debió surgir como una intuición a la lectura de ciertas palabras, por demás significativas, del gran investigador platónico Wilamowitz. Todo hace pensar que la edición de conjunto de sus escritos (de Platón), la que poseemos nosotros, fué acometida por este tiempo (hacia la mitad del siglo III a. C.), en la época de Arcesilao († 241) o

Laquides († c. 222) y, añade Wilamowitz, "es muy comprensible, porque el Platón de la vieja Academia había sido abandonado". Zürcher completa esta "intuición" de Wilamowitz concretando que fué Polemón quien reelaboró el material platónico, y Arcesilao, sucesor de Polemón en la dirección de la Academia después de Krates, el probable editor; de forma que la redacción actual del *Corpus academicum* sería posterior en unos veinte años a la del *Corpus aristotelicum* llevada a cabo por Teofrasto. Wilamowitz sugería ciertos retoques de "estilo" y terminología por parte de los editores de Platón; para Zürcher, el coleccionador habría emprendido una revisión a fondo de la misma doctrina. Hasta el punto que el *Corpus academicum*, que nosotros poseemos, apenas nos da idea del verdadero fondo del genuino y primitivo *Corpus platonicum*.

En líneas generales, Zürcher presenta a Polemón enfrentándose, diálogo tras diálogo, con las escuelas contemporáneas posplatónicas, estoica, epicúrea y peripatética, si bien el estilo y la escenografía siguen siendo platónicos: "vestido de Esaú (Platón), voz de Jacob" (Polemón) (pág. 64). Las figuras del diálogo platónico cobijan personajes y doctrinas del tiempo: Damón = Zenón estoico; Protágoras = Estoa; Pródico = Epicuro; Aspasia = Leoncion; Diótima = Leoncion; Hermógenes del *Kratilo* = Peripato; Kratilo = Jardín; Hipias = Heraclides del Ponto. Así, v. gr., el *Carmides* considera la definición "estoica" de "sofrosine"; el *Lisis* es una discusión del concepto de amistad del Peripato; el *Eutifrón* polemiza con la Estoa y el Peripato; el *Lachés* ataca el concepto de virtud de la Estoa; el *Hipias Mayor* va contra la Estoa; el *Hipias Menor*, contra Epicuro; el *Eutidemo* maneja el concepto estoico de "adiáfora"; el *Protágoras* es una pacífica discusión de la Academia con la Estoa y el Jardín; el *Gorgias* representa un Polemón maduro, liberado del influjo estoico y epicúreo; el *Teeteo* es en primera línea un diálogo polémico con la Estoa (teoría de la percepción) y con Epicuro (teoría de la ciencia); el *Fedón* puede reflejar más el espíritu piadoso de Xenócrates; también la *Apología* la habría tomado Polemón de Xenócrates, aunque tiene un fondo claro aristotélico, al menos en la terminología; el *Parménides* es una discusión con Zenón estoico; *República* y *Leyes* son igualmente de ascendencia polemónica; el *Timeo* refleja la biología de Filistión, posterior a Diocles de Karisto, quien inspira la biología del *Corpus aristotelicum*.

Así va asentando Zürcher, una tras otra, sus deducciones históricas, con una aportación rica, abrumadora, de materiales. El *Lexicon Academicum*, libro complementario del que estamos presentando, es una nueva muestra del extraordinario dominio del texto platónico que acredita a Zürcher.

Sin embargo, y sin entrar en un análisis de detalle, no ocultaremos la impresión de desbordada seguridad que nos produce este libro de Zürcher; la sugerencia de Wilamowitz ha sido amplificada con deducciones excesivamente confiadas y generales. Sorprende que sea precisamente Polemón quien ha casi totalizado esa reelaboración posterior; al decir Wilamowitz que para el tiempo de Arcesilao y Laquides había sido abandonado el Platón de la vieja Academia, se refería indudablemente al giro escéptico que introduce Arcesilao y que sella la vida de la Academia media y nueva hasta Filón de Larisa, no a una desviación doctrinal de fondo en el plano dogmático en el que se mueven todavía Polemón y Krates, anteriores a dicho giro. La pre-

tensión fundamental de ver en el *Corpus academicum* un diálogo polémico con las escuelas postaristotélicas, le empuja a Zürcher a atribuciones de doctrinas y trasposiciones de personajes que a todo historiador han de parecer extrañas. Si es, por ejemplo, discutible la tradicional interpretación intelectualista de la virtud, virtud = ciencia, en Sócrates y Platón, lo es ciertamente mucho más en la Estoa, a la que Zürcher aplica temáticamente la racionalización de la virtud. Individuar en la querida de Epicuro Leoncion las elevaciones de Diótima sobre el amor (pág. 65) suena a afrenta al mejor trozo del *Banquete*; ni el contexto, ni las palabras de Robin en su *Notice* al *Banquete* (edición Belles Lettres), en las que se apoya Zürcher, dan pie para una tal trasposición; cambiar el Zenón de Elea del *Parménides* con su doctrina del Uno, por el Zenón de Citio, estoico (pág. 76), lo creemos una distracción del autor, o una violentación del texto, difícilmente excusable.

En resumen, nos deja la impresión este segundo trabajo de Zürcher de una tesis demasiado ambiciosa, concebida con excesivo entusiasmo, y no apoyada en una base histórica suficiente. Subrayamos, no obstante, el mérito de un gran conocimiento y manejo fácil del texto platónico y de amplia bibliografía, y como fruto específico de su generoso esfuerzo e intención, el haber apuntado a la existencia innegable de ciertos elementos posplatónicos en el *Corpus platonicum*, que dejan abierto el camino a una mayor iluminación de las posibles interpolaciones tardías de estilo y de fondo.

L. MARTÍNEZ G.

JASPERS, K.: *Philosophie*. Vol I: *Nachwort 1955, Philosophische Weltorientierung*, LV-340 págs. Vol. II: *Existenzerhellung*, XI-440 págs. Vol. III: *Metaphysik*, VIII-276 págs. Edición 3, Berlín, Springer, 1956; 16 × 23 cm.

La obra capital del Jaspers filósofo se nos da una vez más en esta tercera edición, pulcramente presentada—como suele—por el editor Springer. Se distribuye, como las anteriores ediciones, en tres volúmenes: "Orientación filosófica del mundo", "Alumbramiento de la existencia", "Metafísica". El texto de la obra permanece inalterado. La novedad de esta edición es únicamente esa introducción de 40 páginas que encabeza el volumen I (XV-LV) y que Jaspers titula "Epílogo" (1955) a mi *Filosofía* (1931)".

Es interesante este "Epílogo" (Nachwort), que viene a ser una respuesta a las objeciones suscitadas contra su *Filosofía* y un volver a situarla en su perspectiva propia para eliminar en lo posible malas inteligencias. Comienza por decirnos que es éste para él el más querido de todos sus libros. Luego, en tres apartados, expone ampliamente, primero el sentido del libro, segundo la posibilidad de la polémica filosófica, y tercero la debilidad de la razón.

El sentido de este su libro lo aclara Jaspers describiendo cómo le nació y cómo llegó a él. Sin duda que esta página autobiográfica arroja mucha luz para comprender la intención del libro, en particular la relación entre filosofía y ciencia según el sentido jasperiano de filosofía, e incluso para caer en la cuenta de cómo debería ser leído. Observa agudamente que un libro no queda censurado por el hecho de que el censor no encuentre en él lo que con una

falsa y gratuita expectación presupone y que el autor mismo no ha pretendido en él de ninguna manera.

El segundo apartado lo introduce Jaspers con la afirmación de que su filosofía no es en su origen polémica. Sólo ahora, a consecuencia de las objeciones hechas a su trabajo, se ha visto obligado a reflexionar sobre la polémica filosófica. Propone algunas de estas objeciones y responde a ellas. Se fija principalmente en la objeción de inconsecuencia al proponer una doctrina y decir por otra parte que nada se piensa objetivamente, en la objeción de irracionalismo y de fomentar el culto a lo absurdo, en la de que su filosofía es una teología camuflada o una restauración de la ilustración, y en la de intolerancia. Luego pasa al problema general de cómo es posible la discusión filosófica.

En el tercer apartado discute Jaspers la acusación de que la filosofía carece de eficacia en el mundo, tanto desde un punto de vista general como desde el punto de vista de su filosofía. En particular se defiende de la nota de pasividad.

No hemos de decir que todos han de quedar satisfechos con las explicaciones de Jaspers. No son satisfactorias enteramente. Pero algo contribuirán a entenderlo mejor. Está bien y es un mérito de la filosofía de Jaspers querer comprometer en la filosofía a todo el hombre; pero no creo que logre salvarse de la acusación de irracionalismo ni tampoco de la de relativismo.

Recogemos algunas afirmaciones especialmente interesantes o salientes. No soy enemigo de la ciencia, como se me ha achacado (pág. XXVII). La filosofía no se origina de la ciencia, pero la reclama y la da sentido (página XXI). Ambas están ligadas una a otra, pero separadas en el origen de su certeza. Sólo cuando adquieran perfecta claridad sobre su separación y sobre su conexión llegarán a conocer su esencia (pág. XXIV). Filosofía y ciencia se distinguen incluso en su manera propia de discutir (pág. XXXIX). Quien desea filosofía, ése desea también ciencia, porque una filosofía que evite o ignore la ciencia sería tan poco verdadera como una ciencia que se creyese a su vez suficiente ella sola para el hombre (pág. XXV). No hay progreso substancial en filosofía; sí lo hay en dos aspectos accidentales (pág. XXVII). La existencia nunca debe ser tema único de la filosofía (pág. XXIII). Mi filosofía no es teología, a no ser en el sentido primitivo de la palabra. Pero para mi filosofía sí es esencial su distinción de la religión, sin que distinción signifique negación, impugnación ni desprecio, sino el constante encuentro de la filosofía por la religión. Porque religión es la realidad de los orígenes, que no pueden ser indiferentes a la filosofía. Pero llamar religión a la filosofía misma sería equivocado. Filosofía es filosofía y religión es religión; y la filosofía no puede nunca sustituir el contenido de la religión, como tampoco la religión puede nunca apropiarse el origen de la filosofía autónoma (páginas XXXIV y XXXV). El filosofar no alcanza su objetivo con sentimientos, con un hablar estático, con intuiciones imaginativas, con decisiones terminantes que sorprendan. La filosofía como comunicación alcanza más bien su sentido cuando también ella se une al pensar intelectual con tal que logre manifestar su contenido propio en la transparencia de una forma que se sirva del entendimiento (pág. L).

J. Gerardo.

HARTMANN, A.: *Toleranz und Christlicher Glaube.* Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1955; 284 págs., 20,5 × 12 cm.

La complejidad del problema en sí mismo y el cúmulo de imponderables de todo género que han aguzado su discusión, han convertido el tema "Tolerencia" en la verdadera manzana de la discordia entre los miembros de las diversas confesiones cristianas (por no decir que también de los católicos entre sí). En concreto, en la Alemania de la postguerra, los roces y tensiones en torno a esta discusión amenazan con un molesto distanciamiento mutuo de las Iglesias católica y evangélica, que habían salido de la última persecución común más unidas que en ninguna otra época después de la Reforma. La preocupación ante las posibles funestas consecuencias que tales rivalidades podrían acarrear dentro de la vida pública alemana han conducido a una serie de conversaciones entre los teólogos de ambas confesiones; dentro de este ambiente cae la obra de A. Hartmann, nacida de las conferencias que el autor pronunció en tales reuniones; sería inexacto, sin embargo, figurarse que la obra sólo posee un mero interés local o nacional; al contrario, puede decirse que el autor ha tocado, en cuatro densos capítulos, todas las caras del problema y que ha perseguido todas sus principales ramificaciones en la vida práctica.

Con tres series de ideologías se enfrenta la obra *Tolerancia y fe cristiana.* Hay una "tolerancia" que la Iglesia no puede aceptar: la que equipara y equivalora—*en sus principios*—todas las mentalidades e instituciones religiosas; esta mentalidad relativista se ha desarrollado preferentemente desde la Ilustración a través de Goethe, Lessing, los investigadores de las religiones comparadas y últimamente, en forma más sutil, de Karl Jaspers; pero esta negativa ni es exclusiva ni específica de la Iglesia católica: es obligatoria para todo el que siga creyendo en *la* verdad y en *el* bien; también, por tanto, para los protestantes en cuanto quieran seguir siendo fieles a su Revelación y para todo filósofo que quiera escapar a un vulgar relativismo. Y si los espíritus relativizantes se niegan a admitir posibilidad de convivencia que no se base en el terreno de un común indiferentismo, con ello demuestran una intransigencia no menos cerrada que la que reprochan a la Iglesia. El cristiano que afirma *una* sola verdad y *un* solo bien todavía no ha hecho nada que le pueda calificar de tolerante o intolerante: simplemente "sigue siendo cristiano".

El problema cambia cuando entra en juego *la relación de unas personas con otras* si por ambos lados subsisten convicciones encontradas. Aquí el autor tiene que someterse abiertamente a la ingrata tarea de aclarar ideas y deshacer prejuicios que parten preferentemente de círculos protestantes; también de aquellos que rechazan el indiferentismo relativista. Para la Iglesia católica el principio es claro: "obrar la verdad en caridad". Por amor a la verdad y por caridad puede y debe el católico desear que el otro venga a *su* verdad; y para que el deseo no sea ineficaz, debe hacer *todo lo necesario* para que se traduzca en realidad. ¿No lo consigue? Entonces debe tolerar ("aguantar") que su celo tenga un límite: el límite de la dignidad de la persona y de la inviolabilidad de la conciencia. Este "tolerar" no implica indiferentismo, porque el creyente no equipara sus ideas y sus creencias con las ajenas: el error sigue siendo error, para él, pero por más altos motivos tolera

la convivencia del error con la verdad. Y esta mentalidad no es orgullo, ni ambición, ni fanatismo: es una simple deducción del concepto de verdad y bien moral. Quien conozca la serie de problemas prácticos que esta ideología plantea en pueblos de población confesionalmente mixta se hará cargo del mérito del autor en este desarrollo: la exclusividad y unicidad de la Iglesia católica, el tema de las escuelas confesionales, la reglamentación canónica de los matrimonios mixtos, etc., etc., son otras tantas tareas que ponen de relieve la comprensión y las dotes expositivas del autor.

Pero lo más delicado y molesto del tema empieza en el momento en que el problema se proyecta sobre el plano de la vida pública estatal, porque aquí el autor tiene que enfrentarse no ya con relativistas ni con protestantes convencidos, sino—además—con los mismos católicos. En este punto se apoya Hartmann sobre la alocución de Pío XII a los juristas italianos, de 6 de diciembre de 1953. Respecto a la tolerancia hay que tener en cuenta tres factores: 1.° *la Verdad y el Orden Moral;* que el error no tiene ningún derecho es una verdad incuestionable en el orden de principios; pero en el orden real y hablando con propiedad, sólo *la persona* es sujeto de derechos y de ahí se deriva que la "obligación de reprimir el error no puede nunca ser una última norma del obrar". Hay que tener presente un segundo elemento: *los derechos de la conciencia errónea;* dado que la conciencia, aun la invenciblemente errónea, es la última norma subjetiva del obrar, el que sigue su dictamen tiene el derecho de no ser condenado como inmoral; que, además, tiene el derecho a no ser obligado a obrar en contra de su conciencia, es una verdad incuestionable. El problema cambia sobre si tiene derecho a obrar conforme a ella; en este caso, cuando entran en conflicto derechos objetivamente verdaderos de otros, mantener un derecho limitado sería afirmar la ruina del orden público. Entramos por ello en la tercera consideración: *el bien común,* que lleva consigo el núcleo del problema: el "estado católico" como barrera y límite de la tolerancia: ¿es el "Estado católico" una consecuencia necesaria de la fe católica? Hartmann lo niega en absoluto: el fin del Estado está encerrado dentro de lo "natural, terrestre, temporal"; y si bien la unidad en la fe es un bien soberano de un pueblo, no es, sin embargo, de aquellos a cuya salvaguardia esté obligado el Estado, mientras su negación no lleve consigo un ataque a los mismos fundamentos de la sociedad; caso del comunismo ateo. La forma del Estado católico es algo históricamente condicionado e históricamente ya superado. Y si se tiene en cuenta el mandamiento de la reciprocidad y la repercusión de la actitud de un pueblo sobre los otros, es una forma inadecuada e indeseable.

Como se ve, en este punto del Estado católico el autor se mueve en la misma línea ideológica de, v. gr., Murray, Maritain, y aún va más lejos, pues se refiere a la tesis. Sus argumentos nos parecen insostenibles y su tesis rechazable; pero la serenidad, objetividad e imparcialidad con que Hartmann ha expuesto el problema y juzgado otras actitudes—en concreto el caso de España—es un mérito que en justicia nadie le podrá escatimar. Lo que no acabamos de ver con claridad es la oportunidad de apoyarse un poco parcialmente en discursos y declaraciones pontificias a la hora de discutir el tema; y éste no es abuso exclusivo de Hartmann. Digamos ya desde un principio que la argumentación del autor conserva su fuerza lógica independientemente de

la autoridad pontificia; en este caso, además, encuentra un justificante en la necesidad de disipar prejuicios protestantes sobre la actitud de la Santa Sede a este respecto. Pero una vez que se reconoce—como lo hace noblemente Hartmann—que desde el punto de vista del magisterio eclesiástico es una cuestión abierta a la discusión de los teólogos, creemos que aducir parcialmente por una y otra parte doctrina, muchas veces del mismo Papa, no conduce precisamente a desvanecer la objeción de oportunismo que viene sobre el Pontificado desde el campo católico; y en terreno católico no puede sino sembrar un funesto confusionismo y desorientación.

Para terminar, una última observación. En el capítulo III de la obra se hace notar la necesidad de una recta "educación para la tolerancia". Para ambientes como el del autor, la exigencia es evidente y perfectamente razonable. Pero aun para otros climas ideológicos en que aún se mantiene la tesis del Estado católico, ¿no sería razonable atender un poco más al curso de la Historia y no descuidar una formación sincera y abierta para el encuentro con otras mentalidades? Ello no tendría por qué significar necesariamente la renuncia a las propias posiciones y sería un medio eficaz—tal vez el único—para hacerlas "comprender".

A. M.

ORSI, C.: *La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead.* Colección "Filosofía y Pedagogía". Nápoles, Edit. Librería Scientifica, 1955; IV-159 páginas; 14 × 20 cm.

Whitehead no es un filósofo que se haya hecho popular. No se lo encuentra uno en los diarios ni en escritos de divulgación. Es una fortuna. Pero es indudable que retiene la atención de los estudiosos de la filosofía. Están apareciendo casi con regularidad trabajos que tratan de interpretar su pensamiento. Y no son superfluos, porque ese pensamiento es difícil con frecuencia y algo recóndito y ambiguo, a causa de su misma naturaleza y muy principalmente del estilo, que lo arropa, excesivamente matizado de neologismos. La obra de Orsi es uno de esos trabajos ciertamente no vulgar. Con gran penetración y con gran claridad—con la claridad posible sin disimular los puntos en que el pensamiento de Whitehead queda oscuro e incierto—presenta la totalidad de su filosofía. La exposición va encuadrada en los siguientes capítulos: consideraciones introductorias (muy oportunas y que dan una buena idea de conjunto, altamente orientadora); motivos de epistemología; el problema metodológico; la naturaleza de la realidad y el valor de la experiencia; la conciencia y sus aspectos; el problema teológico; la experiencia religiosa; la axiología; la sociedad y la Historia.

Nos parece un acierto de la exposición y de la interpretación el que Orsi no exagere las tres etapas sucesivas de Whitehead: la lógico-matemática, la filosófico-cosmológica y la metafísica. Nota con acierto que los motivos de las etapas posteriores están ya presentes, más o menos latentes, en las anteriores. No se pueden separar en Whitehead la actividad del científico y la del filósofo, sin exponerse a no entender bien ni una ni otra. Su filosofía es una filosofía de la experiencia. Es otro acierto el notar las afinidades de

Whitehead con el platonismo, con el aristotelismo, con Leibniz, Bergson, Alexander, etc. No encontramos exagerada la nota dominante de platonismo en la metafísica de Whitehead tal como la subraya Orsi. Sobre todo con su fina observación de que al fin resulta un platonismo al revés, en el que se salva la realidad únicamente de lo experiencial y no la de los objetos eternos. No ha subrayado suficientemente que en el problema teológico la filosofía del organismo no evita el panteísmo, aunque lo pretenda. Creemos—contra Orsi—que la acusación de panteísmo es fundada. Más verdad es lo que dice poco después (pág. 95): "Negar que los objetos eternos y la naturaleza primordial de Dios tengan realidad fuera de la inserción en el organismo concreto, significa negar la existencia misma de los unos y de la otra". Es verdad.

Orsi ha querido limitarse casi exclusivamente a una exposición objetiva del sistema de Whitehead. Apenas insinúa ninguna crítica. Tal vez hubiera estado bien algo más de crítica. Pero es el autor quien hace su libro. El de Orsi es francamente recomendable a quien quiera tener una introducción objetiva y clara a la filosofía no fácil de Alfredo North Whitehead, exponente característico de las preocupaciones filosóficas contemporáneas, y en la que la preocupación por la experiencia no quiere resolverse en positivismo, sino en metafísica.

J. ECHARRI.

GONSETTE, J., S. J.: *Pierre Damien et la culture profane*. Colección "Essais Philosophiques", 7. Louvain, Publications Universitaires de Louvain y Editions Béatrice-Nauwelaerts, París (VI), 1956; 101 págs.: 12 × 18 cm.

San Pedro Damiano pasa comúnmente para los historiadores por el tipo más acabado del anti-intelectualismo medieval. Se le echa en cara que no se han contentado con declarar que "las artes liberales son inútiles, los estudios profanos una pérdida de tiempo irremediable y la gramática una invención del diablo", sino que habría, además, introducido un principio, que de ser admitido quitaría a la ciencia todo su valor y la dejaría impotente. Efectivamente, habría atribuído a Dios el poder de burlarse del principio de contradicción hasta el punto de hacer reversible el tiempo y que lo sucedido no haya sucedido. Quedaría así desacreditado el fundamento mismo de la actividad racional y las conclusiones lógicas más rigurosas perderían el carácter absoluto de necesidad, reducidas a meras hipótesis. Sin darse cuenta, S. Pedro Damiano habría preparado el camino al teologismo de Ockam e incluso a los propugnadores teóricos de la doble verdad. Tanto en el plano de la práctica como en el de la especulación se revelaría así como uno de los adversarios más encarnizados y más peligrosos de la sabiduría humana.

El autor no acepta este juicio, por muy generalizado y autorizado que esté, y cree que debe ser contado entre los tópicos que a propósito de S. Pedro Damiano los historiadores se van transmitiendo sin control o apoyados en unos textos superficialmente interpretados. En una primera parte se estudia y explica la actitud cerrada de S. Pedro Damiano frente a la cultura profana en general, mostrando que no se puede sin más contarlo entre los adversarios del intelectualismo. En la segunda parte se estudia más de cerca su

actitud frente a la dialéctica. En la tercera se analiza cómo concibe él la omnipotencia divina. Los resultados del trabajo son los siguientes:

La Historia no ha hecho justicia a S. Pedro Damiano. Sin duda que fué ante todo un reformador; pero el ermitaño de Fonte-Avellene sabía acordarse, cuando era necesario, de que en su juventud había sido profesor en Rávena y en Faenza. No se ha comprendido su actitud frente a la dialéctica por no haber tenido en cuenta suficientemente lo que esa disciplina representaba concretamente en el contexto histórico y sociológico del siglo XI. No se ha comprendido su pensamiento sobre el principio de contradicción porque se ha olvidado situarlo en el clima agustiniano de su época. Así, es cierto que ha escrito que el principio de contradicción se refería *ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum et non ad virtutem vel materiam rerum;* pero eso no quería decir que él estableciese un divorcio entre el orden lógico y el orden real; era sencillamente recordar a los dialécticos, que lo olvidaban, que si el principio de contradicción constituye el resorte del silogismo, él no suministra la materia de las premisas. Es también verdad que escribió que el mismo principio, que regía los seres, no era un límite para la omnipotencia divina; pero sin pretender significar con eso que Dios lo pueda quebrantar; no es más que una manera de afirmar enfáticamente que no se puede tachar a Dios de impotencia sino gracias a la complicidad de las deficiencias de lenguaje. Las expresiones suyas son a veces poco hábiles y los senderos de su pensamiento laboriosos. Pero tenía razón Petau cuando escribía que "Haec Petrus Damiani, quae si commode declarentur, nihil abhorrent ab communi sententia quae quod semel factum est non a Deo quidem fieri posse quin factum sit statuit." S. Pedro Damiano, por tanto, lejos de haber negado la validez universal del principio de contradicción y de ser un precursor involuntario del nominalismo, se muestra, al contrario, en perfecto acuerdo con la tradición agustiniana tal como se manifiesta en la teología occidental hasta la entrada definitiva de Aristóteles.

Las conclusiones del autor no serán tal vez igualmente comprobadas y confirmadas en todos sus puntos; pero son, desde luego, las más probables. Y ha prestado un servicio decisivo a la Historia, y también a la fama del santo.

J. GERARDO.

Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. Vol. IV. A cura dell'Istituto di Studi filosoficie e del Centro Nazionale di Informazione bibliografiche. Roma, Edit. Delfino, 1956; 496 págs., 18 × 26 cm.

Con este cuarto volumen se cierra esta meritísima obra de la bibliografía italiana filosófica, llevada a cabo tan concienzudamente. Contiene lo siguiente: Termina la bibliografía con los nombres correspondientes, que van de la U a la Z, y no habían sido alcanzados en los tomos anteriores (págs. 1-82). Sigue una sección que completa, añade y corrige todo lo correspondiente a las letras A-T, aparecido en los tomos anteriones (págs. 83-344). A continuación van los anónimos, seudónimos y las obras colectivas (págs. 345-360). Por fin, se adjunta una bibliografía razonada de las revistas filosóficas publicadas en

Italia del 1900 al 1955, redactada por E. Zampetti. Se mencionan primero las revistas filosóficas, indicando de cada una: datos tipográficos y bibliográficos, noticias históricas de la revista, elenco de colaboradores, elenco de las principales bibliotecas italianas que poseen la revista, bibliografía, centros de cultura de los que la revista es expresión. Se mencionan en lista aparte otras revistas varias de interés filosófico, con indicación nada más que del lugar y fecha de publicación y el elenco de sus principales colaboradores. Completan esta bibliografía de revistas cuatro índices: uno cronológico, con la fecha de aparición de cada revista; otro topográfico, con referencia no al lugar donde se edita, sino al lugar donde es efectivamente dirigida; un tercero de los centros de cultura filosófica cuya actividad interesa a la revista del elenco; finalmente el cuarto, que es el índice general de las revistas y comprende en un único orden alfabético, con oportuna diferenciación tipográfica, todas las revistas mencionadas.

Indudablemente que con esta obra se ha prestado un gran servicio a todos los estudiosos del pensamiento italiano en esta primera mitad del siglo XX. Será un elemento indispensable de trabajo en todo biblioteca que atienda a trabajos de investigación.

J. GERARDO.

BROCKMÖLLER, K.: *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*. Editorial Josef Knecht, Frankfurt am Main, 6. aufl., 1955: 263 págs., 20,5 × 12 cm.

En 1953 salía por primera vez a la luz pública; el 55 precisaba una sexta reimpresión: seis ediciones en el corto espacio de dos años son un testimonio elocuente, al menos de lo actual y candente del tema en cuestión. Su intento, en efecto, es nada menos que el de fundamentar en el plano filosófico-teológico y encauzar en el pastoral una sana auténtica cultura comunista; todo ello con miras a lograr un equilibrio social en la era que abre la explotación de fuerzas nucleares.

En líneas esenciales el libro se mueve en torno a dos ideas: una, planteada en tono de hipótesis de trabajo; la otra, defendida en plan de tesis. La *hipótesis* suena: supongamos que la cultura de Occidente ha entrado en su fase de definitiva desintegración. Notemos ya de antemano que Brockmöller no intenta hacer ninguna profecía sobre el futuro de la cultura occidental ni sobre la suerte misma de Occidente; sólo a fin de justificar su hipótesis traza el cuadro sombrío del Abendland: progresiva descristianización de la vida privada, profesional y pública; tensiones sociales; disgregación nacionalista; caótica situación política con el desgarrón por medio de la cuna de la cultura, Europa; y la amenaza alarmante por parte de un pueblo biológicamente joven y culturalmente aún virgen. Sobre estos indicios de desmoronamiento, y apoyado en principios filosófico-teológicos y en situaciones similares del Viejo y Nuevo Testamento, argumenta el autor que Dios puede no sólo permitir, sino positivamente querer la aniquilación de una cultura a la que durante siglos ha estado vinculado el contenido de una religión; entonces el poner de escudo la religión para salvar la cultura agonizante sería hacerse reo de un pecado semejante al de los judíos al aparecer Cristo, o al de los judaizantes

frente a la actividad de Pablo. Sobre esta hipótesis plantea el autor un problema: si la actual cultura se desintegra, ¿cuáles son el deber, las tareas y posibilidades del cristiano y del cristianismo?

La *tesis* afirma: *primero,* Religión no es cultura; en concreto, el cristianismo ha vivido ligado a múltiples tipos culturales; luego aniquilación de nuestra cultura no implicaría necesariamente aniquilación de la religión. *Segundo:* los presupuestos naturales determinantes de una cultura están cambiando esencialmente: fuerzas nucleares, estructuración del trabajo, tránsito de la pequeña empresa a la empresa supranacional, despertar de pueblos colonizados con pretensiones de igualdad de derechos: todo confluye en la indicación de que la Historia está entrando por nuevas vías. *Tercero:* el sujeto portador de esta cultura no puede ser el individualismo de Occidente ni el colectivismo de Oriente: la aplicación de estos sistemas en la explotación de las fuerzas nucleares provocaría abusos insanables en el orden públicosocial; se impone, pues, una síntesis de ambos extremos en un equilibrado comunismo. Ahora bien, el Occidente se aferra a su liberalismo; recortemos, pues, lo que tiene de extremoso el comunismo eslavo, enderecemos lo torcido, completemos lo parcial; en una palabra: "no destruyamos, sino bauticemos el comunismo"; he ahí la tarea, el deber y las posibilidades del cristiano y del cristianismo. Sobre esta conclusión, que leída así, en frío, puede alarmar a más de uno, pasa Brockmöller a exponer: en el cuarto capítulo, los movimientos dentro de la teología y pastoral católica que apuntan ya a un sano comunismo —entre otros, el creciente interés por el Dogma del Cuerpo Místico—; en el quinto, los puntos de contacto o de partida que el apóstol cristiano, a ejemplo de San Pablo, puede encontrar en la filosofía y mística comunista para encauzarla hacia Cristo; por fin, en el sexto, una teoría teológico-social de la sociedad-comunidad y las exigencias pastorales, ascéticas y litúrgicas que hay que satisfacer para hacer vivos los valores religiosos.

El cristianismo al alborear la era atómica contiene una Teología de la Historia, una Filosofía de la Cultura, una Historia de las Culturas occidentales en su relación con el cristianismo; una teoría social; apuntes para una nueva pastoral, etc. Si se tiene en cuenta que el libro conscientemente renuncia a ser una obra científica, que ha nacido de conversaciones religiosas y conferencias aisladas y que el fin que se propone es estimular a nuevas discusiones del tema, se comprenderán las excesivas generalizaciones, necesarias inexactitudes y lagunas ostensibles inherentes a tal tipo de estudios. Por no extendernos demasiado, fijémonos en dos puntos. El primero, sus indicaciones de tipo filosófico-cultural. ¿Qué entiende Brockmöller por "cultura occidental"? Es tal vez el término que más se repite en la obra; sin embargo, en vano se buscará una delimitación de tal concepto. Cuando afirma que los portadores de la cultura del Abendland son los pueblos germánicos, ¿a qué época y a qué círculos la restringe? Cuando fija la nota más esencial de nuestra cultura en el "individualismo", ¿no cae en una alarmante simplificación? Y el inclinar la balanza de lo cultural, tan decisiva, casi exclusivamente, por el platillo de lo económico, ¿no sabe excesivamente a marxismo? Aunque el autor no pretenda hacer ningún pronóstico sobre el futuro de Occidente, son muchas las afirmaciones sobre la ineptitud de nuestra cultura para dirigir la nueva edad que se avecina; pero para tan arriesgada afirmación era pre-

ciso saber si el Occidente no tiene valores eternos que salvar y, al menos, la posibilidad de enderezarse en lo que tiene de torcido. Aparte de que fácilmente olvida el autor que si es ley histórica que los pueblos biológicamente más jóvenes acaban por arrollar a los ya gastados, no lo es menos que los pueblos vencidos, superiores culturalmente, acaban por infiltrar su cultura en los pueblos vencedores.

El segundo punto es su teoría de la comunidad: en lo filosófico parte el autor del concepto de persona, en contraposición al de individuo, base de los sistemas individualista y colectivista. Ahora bien, definir la noción de persona prevalentemente por su proyección social está muy expuesto a discusión, y fundar sobre tal definición toda una teoría social se nos antoja una tarea un tanto equilibrista. Que la comunidad es "una realidad anterior a los individuos"; que "el todo no tiene sólo carácter subsidiario, no está orientado individualísticamente"; que la comunidad debe ser "una unidad con el Padre en el Hijo y por ello de los hermanos entre sí"; "que la comunidad es un autodesarrollo de Dios *ad extra*", etc., etc., sin duda que en la mente del autor tienen un sentido recto; pero tales formulaciones, unas de subida tonalidad hegeliana y otras de fuerte sabor marxista, no creemos que favorezcan nada a la hora de un encuentro con la otra cultura cuya arma más poderosa se está cifrando en la nebulosidad y el equívoco, por no decir en el engaño.

No quisiéramos que se sacase una impresión oscura y pesimista de la lectura de estas líneas: no correspondería a nuestro juicio sobre la obra de Brockmöller. Sin duda ninguna encierra grandes valores; por ejemplo, sus notas referentes a una corrección de los métodos pastorales y, en su tanto, de la liturgia; tal vez sea algo injusto con instituciones nacidas en y para su tiempo el acusar a la cura de almas de haberse anclado en el estadio de cultura agraria o manufacturera sin haber evolucionado con la gran empresa industrial; pero a sus exigencias y críticas no falta sobrado fundamento y apreciable sentido de la realidad. En conjunto, la obra de Brockmöller es un libro de vulgarización un tanto alegre sobre un tema de investigación muy seria: investigación—al menos en la precisión con que lo presenta el autor—aún no hecha; y ahí radican sus valores y sus defectos: la valentía en abordar el tema y las necesarias deficiencias al desarrollarlo. No creemos que haya fundamento para sumarse al coro de los que se rasgan las vestiduras al leer determinadas páginas de la obra; pero, ciertamente, nada más falso y precipitado que el optimismo de los que saludan el libro como el primer paso público de determinadas corporaciones, o incluso de la Iglesia hacia una "coexistencia".

M. AGÚNDEZ.

KRINGS, H.: *Meditation des Denkens*. München, Edit. Koesel, 1956; 74 páginas, 11,5 × 19,5 cm.

Meditación es ésta en verdad profesoral hecha de cara a los posibles discípulos, no necesariamente iniciados. Basta con tener preocupación por los problemas del hombre, para sentirse interpelado por la problemática que aquí se desarrolla. Meditación reposada—a veces puede parecer morosa—, cohe-

rente y amena, que procede sin brusquedades, dentro del mayor interés a presentarnos esa realidad humana del pensar y a presentárnosla precisamente como un acto esencial del hombre. Este librito no es un tratado de crítica ni un debate con el idealismo, aunque el idealismo salga de él bastante malparado; es, ya está indicado, un correr paralelamente al proceso del pensar, para captar toda la riqueza de su dinamismo y la fecundidad de su operar. Abordando el tema por los usos lingüísticos del verbo "pensar", asienta la propiedad esencial y específica del pensar humano: la trascendencia. Claro que el autor maneja amplia, libremente los conceptos pensar y trascendencia, sin encerrarlos en el estricto recinto de las nociones escolásticas. Con esta trascendencia quiere poner de relieve el aspecto adquisitivo, progresista, conquistador del humano pensar. "El pensamiento es una marcha a descubrir un espacio no previsto." Esto diferencia al hombre de las bestias, circunscritas por las realidades presentes.

Consecuencia de este carácter trascendente es la dependencia entre lenguaje y pensamiento. "El lenguaje no es sólo el ejemplo, sino el medio propio en el cual toma cuerpo la trascendencia del pensar." Penetrando por esta interdependencia en el proceso del pensamiento, va siguiendo su génesis desde el nacimiento en la denominación (invención del nombre) hasta la mayoría de edad en el juicio.

Siempre con el intento de dilucidar más los rasgos fundamentales de la trascendencia, va tocando cuestiones como la diferencia de pensamiento natural y filosófico; diferencia que existe entre el pensar las cosas y aun a nosotros mismos, y el pensar el qué y el porqué de las cosas y de nosotros mismos. El pensamiento natural, aunque de forma más imperfecta que el filosófico, no es necesariamente inferior a él en profundidad y hondura metafísica.

La meditación se acerca a su fase más interesante cuando el autor se pregunta: ¿Puede el pensamiento en general obrar algo? ¿Tiene potestad sobre el ser? El pensamiento científico, parte alícuota del natural, opera un aumento en nuestro dominio sobre la naturaleza. Pero el natural, ¿qué puede hacer fuera de una unidad lógica? Mientras se tejen y destejen objeciones y cuestiones, se va aclarando en qué consiste la trascendencia: una nueva relación entre el que piensa y lo pensado. Este es fruto del pensar. Las cosas, sin alguien que piense en ellas, son como las dispersas ondas sonoras de un concierto, que no se convierten en música mientras no haya un órgano que las reciba y las aúne. Al hombre le es esencial este poder, esa "responsabilidad sobre las cosas". Por eso, gracias al pensamiento, el hombre es lo que es. Sí, pero también por el pensamiento las cosas son lo que son. El hombre con su presencia pensante ha renovado la faz de la tierra.

La obra del pensamiento filosófico se pone de manifiesto en las primicias del filosofar. Allá nos lleva Krings, a los tiempos de los físicos jonios, para asistir al alumbramiento de un nuevo sentido para el "logos". El pensar filosófico expresó con el logos esa realidad común a todas las cosas y que es la causa de todas las operaciones y cambios: la "fisis". El caos de pueblos, sucesos, dioses y subdioses, se ordena al conjuro del logos para aparecer el Cosmos.

La idea del mundo, que cambia de faceta con cada generación de filósofos, es el resultado, la obra del pensar filosófico.

La meditación nos deja la sensación de una cosa bien acabada, y como valor positivo el conocimiento mayor y estima de esta prerrogativa y poder nuestro, *a quo homo est id quod est*, según la sentencia del Angélico.

J. GERARDO.

L'Hérédité Humaine. Cahiers Laennec, núms. 3 y 4. Edit. P. Lethielleux, París, 1955; 62 y 55 págs., 18 × 23 cm.

Contienen estos dos cuadernos estudios de diversos autores sobre el apasionante problema de la herencia biológica aplicado al hombre, tratando de poner las cosas en su punto de vista científico.

Aunque no se espera para un porvenir próximo el poder mejorar la herencia humana, al menos se sabe dónde reside la incógnita. Por otra parte, la mayor supervivencia de enfermos pone sobre el tapete la grave cuestión de la descendencia de tarados, con lo que la Eugenesia pasa a primer plano en las ciencias de la población.

J. Carles estudia el problema de la herencia a través de los genes y de las leyes de Mendel, aludiendo al secreto túnel que recorren los factores biológicos desde el gene hasta la aparición de los caracteres externos. A veces es posible impedir la explosión de enfermedades hereditarias; pero lo mejor será descubrir el modo de curar los genes maléficos.

Ph. L'Heritier presenta el método de estudio en genética humana a través de las genealogías, de las mutaciones y de los gemelos.

J. Sutter trata del equilibrio génico de las poblaciones y de las uniones consanguíneas.

R. Turpin presenta un panorama crítico de las enfermedades hereditarias en que pasa revista a los grandes grupos de enfermedades, indicando su posible relación genética.

P. Petit estudia la corrección quirúrgica de algunas enfermedades hereditarias de los glóbulos rojos, la luxación congénita del anca y el labio leporino.

Por fin, M. Roy trata del eugenismo y de los impedimentos matrimoniales, denegando al Estado el derecho de poner verdaderos impedimentos y optando por que la Iglesia deje en libertad a los contrayentes, los cuales, conscientes de su responsabilidad antes de casarse, consultarán prudentemente su caso con un médico.

Cierra el estudio un breve vocabulario de términos técnicos, al que sigue una crónica deontológica sobre el aborto terapéutico entre cardíacos, al que se le puede hallar otra solución más moral.

A. ZULUETA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

SIMONETTI, MARÍA: *Possibili influenze di Hobbes sul pensiero pascaliano.* Humanitas (1955) 327-338.

Es muy posible un acercamiento teórico entre ambos filósofos. Por lo menos así nos parece desprenderse del análisis atento de algunos textos, concretamente del *De Cive* y del *Pensées*. El contacto de Pascal con el pensamiento de Hobbes parece ser evidente, si se piensa en los círculos científicos que el primero frecuentó. De la exégesis de los textos citados se desprende que, en oposición al utilitarismo de Hobbes, Pascal tiende a resolver su posición política en un sentido moral. Este estudio nos llevará a encontrar, con todo, expresiones en las que pueden reconocerse conceptos comunes en ambos autores. Pascal no siempre rehusa el pensamiento de Hobbes. A pesar de sus diferencias posicionales, existe una prosibilidad de contacto, ya que ambos pensadores se mueven en un plano humano y, en cierto modo, enfocan el mundo desde un punto de vista común. *R. Vidal Folch.*

ROSSO, C.: *"Aufklaerung* e *Encyclopedie" Diderot* e *Lessing.* Filosofía VI (1955) 554-73.

En el pensamiento de Lessing, según confesión propia, tuvo gran influencia la obra de Diderot, confesión que puede valer como un símbolo de la intensa relación cultural francoalemana en el siglo XVIII.

Para Lessing, más que la verdad cuenta la lucha para conseguirla, el puro anhelo de conquistarla. Según Höffding, Lessing quiere decir en el fondo que cada resultado es siempre provisional porque es el punto de partida de nuevas búsquedas. Se muestra preocupado principalmente por el problema personal, teológico y moral, mientras que la preocupación dominante de su época es de índole política y social. Si su desconcertante *Ausspruch* estuviese influído por Diderot, habría que mirar la relación cultural franco alemana del setecientos con una nueva luz, ya que más de un concepto reputado como germánico aparecería como de origen francés.

Pero el utilitarismo de Diderot se opone al generoso impulso de Lessing; ninguno de los dos parece apreciar la verdad en sí, el uno la valora subjetivamente y el otro objetivamente. La distancia entre uno y otro en este particular aspecto es grande: Diderot dijo que la incredulidad es el primer paso hacia la filosofía, mientras que Lessing deja la verdad al Señor para contentarse sólo con su búsqueda. ¿Cómo encontrar alguna relación y explicar la influencica que Lessing confiesa?

El ideal de la pura crítica es creación del iluminismo francés, y es un hecho que Diderot pronunció un discurso en la plaza de Leipzig cuando aun Kant no había escrito su *Crítica*. La disgresión, el ensayismo, la inquietud es la característica de la obra de Diderot; dudar, luchar, intentar—con diferente conciencia religiosa—es el fondo de la obra de Lessing. Diderot dice: "Se me debe exigir que busque la verdad, pero no que la encuentre", lo cual tiene una evidente analogía con la doctrina contenida en el *Ausspruch*. Esta relación tiene un valor simbólico para la influencia de la Enciclopedia en el Aufklärung. *M. de Guzmán.*

WEIN, H.: *Der wahre cartesische Dualismus.* ZeitfphF, 10 (1956) 3-28.

Pensamiento-extensión no es el único dualismo filosófico introducido por Descartes. El gran filósofo francés dividió también al hombre en dos zonas: teórica y práctica. La empresa cartesiana, orientada a fundamentar todo el saber en verdades inconcusas, arranca de una duda. Pero esa duda ni se extiende a todo el orden teórico—se excluyen las verdades de la fe y los preceptos que impone el verdadero método—, ni penetra en la zona práctica. En ésta, la acción es ineludible y por ende prácticamente libre de dudas. No es necesario destruir de antemano la propia

casa donde uno habita para edificar otra de nueva planta. Descartes no estudia las relaciones entre ambas zonas. Y aun la misma piedra-base de su construcción filosófica: "Cogito, ergo sum" admite triple interpretación: La de un "yo" que surge lúcido en el campo de la conciencia, yo fenoménico. La de un "yo" trascendental, sujeto pensante, yo puro. Finalmente la de un "yo", sujeto-objeto, que abrazase simultáneamente a ambos. *P. García Asensio.*

DENISSOF, E.: *Les étapes de la rédaction du Discours de la méthode*. RevPhilLo, 54 (1956) 254-282.

El *Discurso del Método ha* sido más alabado y respetado que bien comprendido. Tiene razón Gadoffre al decir que para comprenderlo en sus anomalías e incoherencias hay que situarlo en la perspectiva de su accidentada y larga composición. Pero eso no basta. Hay que estudiarlo también en sus fuentes. Después de aplicar en detalle estos dos procedimientos se llega a estas conclusiones. Confirmando a Gadoffre, no es ya posible considerar el *Discurso* como una rápida improvisación del 1936. Estos cambios en la cronología de su composición imponen rectificaciones en su perspectiva. En particular destaca lo impertinente de tantas construcciones de los comentaristas para salvar una coherencia que no existe. Como conclusiones nuevas de este trabajo se deducen las siguientes. Varias partes del *Discurso* tienen carácter fortuito. Pasajes y páginas enteras han sido añadidas por razones de oportunidad, p. e., los desarrollos consagrados a la Metafísica, a la Ética y a la Fisiología. Se debe, por tanto, eliminar del *Discurso* las materias que le son extrañas y que implican una ruptura del orden de sus ideas. El mismo Descartes sugiere indirectamente esta idea de expurgo. Sólo suprimiendo estas añadiduras desgraciadas, se le restituye su verdadera significación. El exégeta debe aquí despreciar el escrúpulo de suprimir pasajes del *Discurso*, que han adquirido en él carta de ciudadanía. Se ha querido curar el *Discurso* a fuerza de drogas, cuando lo que necesitaba era el escalpelo. Por otra parte, nada se pierde, pues lo que ahí se suprime lo ha tratado Descartes mejor en otras obras. El *Discurso* hay que considerarlo como parte esencial de los "Ensayos", no como prefacio de los mismos ni como obra independiente. El orden de la fórmula de 1936 y la concisión de la de 1937 sugieren como título, el más exacto, de esa obra, que incluye al *Discurso* como parte esencial, el siguiente: "Discurso sobre la nueva ciencia y su método, seguido de la Dióptrica y de los Meteoros, muestras de esta ciencia y ensayo de este método. Más la geometría". Finalmente toda interpretación del *Discurso* debe hacer resaltar el valor de Descartes como teórico de las ciencias. *J. Echarri.*

BERNAYS, P.: *Zur Frage der Anknupfung an die kantische Erkenntnistheorie*. Dialéctica 9 (1955) 195-221.

Se trata no de restaurar la teoría de Kant sobre el conocimiento ni de refutarla, sino de aprovechar lo útil que pueda quedar de ella para una teoría modificada del conocimiento. Los resultados se reducen a estos cuatro puntos: 1) La doctrina kantiana de que nuestra visión empírica del mundo se realiza en un proceso de construcción con una contribución esencial de las funciones mentales espontáneas de intuición y pensamiento—doctrina que a lo que parece debe ser retenida—puede ser separada de la tesis difícilmente sostenible de que las leyes de la naturaleza se deben a la forma de nuestra conciencia (apercepción trascendental), por más que Kant en su teoría relacione esta segunda tesis con la anterior. De esta manera retenemos el punto de vista según el cual nuestra experiencia no cuenta con objetos dados de antemano, sino que más bien su carácter de objetos viene constituído en el proceso mismo de la experiencia. 2) El idealismo trascendental de Kant puede ser mantenido en tanto en cuanto dice que nuestros métodos científicos no llevan a un conocimiento adecuado del mundo, e implica, por consiguiente, una actitud modesta respecto de nuestro conocimiento; pero esto no necesita basarse en la oposición muy discutible del fenómeno y de la cosa en sí, ni en la doctrina del idealismo del espacio y del tiempo. Liberando al idealismo trascendental de estas bases recobramos para la ciencia su plena libertad de especulación y su nativa relación a la realidad. 3) Es preciso que nos abstengamos de suponer que se debe encontrar en la estructura lógica de las teorías físicas una distinción estrictamente análoga a la de nuestras facultades cognoscitivas, paralelamente a la diferencia entre lo general y lo particular. Por supuesto que los componentes de la receptividad sensitiva se han de distinguir de los de la espontanei-

dad intuitiva y conceptual; pero su conexión es mucho más compleja de lo que Kant supuso. En particular, se debe asumir que nuestros conceptos científicos tienen su origen último no puramente *a priori*, sino en regiones del espíritu muy diferentes de la científica y de la abstracta. 4) Al hacer crítica de Kant debemos ser conscientes de que no somos capaces de reemplazar las tesis de Kant, que ya no parecen satisfactorias, por una teoría definitiva, sino que muchas cuestiones principales de la teoría del conocimiento hay que dejarlas todavía abiertas a una futura aclaración. Y esto no es culpa nuestra, sino que la teoría de la experiencia no puede ser llevada a cabo separadamente del proceso de la experiencia. *J. Echarri.*

ROTENSTREICH, N.: *Kant's Schematism in its Context.* Dialéctica, 10 (1956) 9-30.

Se analiza la posición del esquematismo en la teoría kantiana del conocimiento experimental. Se llega al resultado de que es la idea del esquematismo y no la idea de la deducción trascendental lo que constituye la réplica real de Kant a la cuestión de Hume. El conocimiento empírico es posible según Kant por razón de que el tiempo mismo, siendo puente de unión entre los conceptos y lo dado empíricamente, contiene ya un mínimo de orden y consiguientemente un mínimo de racionalidad. Se trata también de la posición del tiempo en Parménides y Spinoza, comparada con la que tiene en Kant. Mientras Parménides y Spinoza veían en la racionalidad una superación o liberación del tiempo, Kant, por el contrario, relaciona precisamente la racionalidad con el tiempo. Actualmente el problema que oculta el esquematismo kantiano es el de la mediación entre esos dos mundos ideal y fenoménico. Finalmente, se examina y puntualiza el lugar que corresponde a la posición de Kant en el desarrollo del problema platónico entre el mundo fenoménico y el mundo ideal. Queda así demostrado que el esquematismo kantiano es la clave de su posición sistemática y al mismo tiempo del perfil de su posición histórica. *J. Echarri*

DE CONNINCK, A.: *L'analytique trascendentale de Kant est-elle cohérente?* RevPhilLo, 54 (1956) 361-417.

La cuestión objeto del presente artículo es investigar si en el Criticismo de Kant—expuesto principalmente en la "Crítica de la Razón Pura" y en la "Analítica trascendental"—se da coherencia en la relación entre el *a priori* y el *a posteriori*. Para ello se resume la doctrina del Criticismo en sus grandes líneas, se hace ver cómo su condición original o fundamental de posibilidad está en la relación entre el *a posteriori* y el *a priori* intelectual, o sea entre la intuición o fenómeno sensible y la categoría intelectual, y se trata de resolver el problema que plantea esta condición al pretender dar de ella una explicación trascendental, es decir, según el mismo método kantiano. En este tercer punto—el más interesante de todos—se ponen de manifiesto las incoherencias internas del sistema, tanto si se supone que el *a posteriori* no influye en la síntesis *a priori*, como si se admite que de un modo o de otro influye. Ni valen para salvar la coherencia deseable las diversas explicaciones tentadas—según el mismo método de Kant—sobre las leyes del *a priori* y del *a posteriori*, y sobre el esquematismo del entendimiento al que tanta parte concede el autor alemán para la unificación de los dos heterogéneos. Además, Kant no ha logrado explicar la posibilidad del conocimiento humano, necesario y universal, ni la posibilidad de los clásicos juicios sintéticos *a priori*, como tampoco ha logrado superar el empirismo. Dos cosas, con todo, pueden admitirse dentro de la problemática kantiana en la relación entre la sensación y el entendimiento: 1.ª La necesidad de la apercepción, o sea de la conciencia intelectual para que la sensación sea propiamente conocimiento; 2.ª La apercepción, o conciencia, debe ser una, la cual no sintetiza, sino más bien "sinoptiza" las cosas conocidas. *A. Fabrat.*

DUPRÉ, L.: *La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard.* RevPhilLo, 54 (1956) 418-455.

El acto de fe como acto humano; según la doctrina del filósofo danés Kierkegaard: he aquí el contenido del presente estudio, exento de toda apreciación crítica sobre la misma. La fe es el salto con que el hombre puede franquear el abismo entre el pecado y el perdón de Dios: es, por tanto, fe esencialmente en el perdón de Dios. No se apoya en nada, no tiene otro motivo que él mismo. La angustia es el estímulo psicológico que lleva al hombre a realizar este salto. Por la fe el hombre renace a

la realidad, cuyo acceso le había impedido el pecado y donde reina una ética nueva: la entrega a Dios, total e incondicional. La fe es pura interioridad, libre de todo dato objetivo. Esta subjetividad esencial a la fe la sumerge necesariamente en la incertidumbre objetiva. El acto de fe es de naturaleza dialéctica: al realizarse objetivamente, se retira cada vez inmediatamente en lo subjetivo; ni es tan sólo intelectual, sino que abarca toda la vida y supone la intrepidez necesaria para renunciarse a sí y poner su vida en manos de Dios. El hombre encuentra, en el plano religioso y ético, la verdad en la medida en que se la hace suya por una libre elección—de donde la parte principal de la voluntad en el acto de fe—, y la religión—verdad de los griegos se convierte en religión—caridad. Esta pura subjetividad de la fe no se encierra en el subjetivismo: posee su mayor objetividad cuando renuncia a todo contenido objetivo hasta el momento en que no posee otro contenido que a sí misma. Y se funda en un contenido de fe absolutamente invariable; pero en este objeto de la fe, no dado inmediatamente, se contiene un elemento paradógico—para que pueda ser creído y no sabido—y aun absurdo. Así sucede en la fe cristiana cuando se da el contacto, en la Revelación, entre el hombre pecador y Dios; y, sobre todo, cuando Jesucristo por la Encarnación junta las dos naturalezas, humana y divina. El aspecto subjetivo de la paradoja es el esacándalo, que sólo es posible cuando la paradoja de la fe y la inteligencia se encuentran fuera de la comprensión. En esta teoría—se puede concluir—no se trata de un verdadero irracionalismo; la apologética se puede considerar como una propedéutica de la fe, no prueba las verdades de ésta, tan sólo las discute; el oficio de la razón en la interioridad de la fe es mostrar la incomprensibilidad de la misma fe. *A. Fabrat.*

CHARI, C. T. K.: *On the Dialectic of Swami Vivekananda and Soeren Kierkegaard: an "Existential" Approach to Indian Philosophy.* RevIntPhil, 10 (1956), 315-331.

El contraste entre filosofías independientes como la europea y la india revela que la una insiste en lo racional para alcanzar la verdad, mientras la otra pone la verdad más allá del concepto. Pero aún en la India existe esta antinomia. Lo que se enseña en las universidades pueden ser "Estudios históricos en el Oriente", pero no comprende el mensaje profundo e inexpresable de los clásicos tratados filosóficos. Nos dará más luz una comparación entre las enseñanzas de Kierkegaard y las de Swami Vivekananda. Puede objetarse que para Vivekananda el mayor pecado era el miedo, y que Kierkegaard, en cambio, estaba obsesionado con él y consideró el misticismo como una especie de romanticismo, pero penetramos dentro de esta fachada construída por los intérpretes. Ni Vivekananda ni Kierkegaard eran irracionalistas en el sentido de que despreciasen la razón. Los dos reaccionaron contra las tradiciones filosóficas de sus distintas culturas, oponiéndose a la lógica y al estudio de libros sólo cuando éstos pretendían dar una explicación exhaustiva de la realidad. La razón se tiene que dar cuenta de su propia limitación. La filosofía es una nostalgia, un anhelo de estar en casa. Deseamos ir más allá del entendimiento y encontrar a Dios. Por eso insistieron en el silencio externo y, con más razón, en el interno. Tanto Kierkegaard como Vivekananda predicaron la realidad de la muerte. Nos cuesta comprender personalmente qué es morir. Refiriéndose a esta vida, Kierkegaard habla de la rotura del presente estado del hombre, de su necesidad urgente de salvarse, de esta "gaping existence", y Vivekananda usa términos parecidos, a pesar de que murió antes de conocer el existencialismo moderno. Pero el último mensaje de ambos filósofos es de gran esperanza, no de desesperación, pues el tiempo de crisis es intensivo y cualitativo, no extensivo y cuantitativo. Tanto el danés como el indio admitieron en el hombre el infinito y la eternidad, que le hace consciente del tiempo. Se termina este ensayo con un esfuerzo de reformular en términos "existenciales" la enseñanza acerca de Dios y el destino humano. Vale de la India lo que Julián Marías dijo de España: "no hace falta introducir el existencialismo en la India, pues ya está allí". *J. Gerardo.*

ANTONELLI, M. T.: *Indicazioni teoretiche rosminiane: il problema moderno dell'unità dell'esperire e dell'essere.* GiordiMet, 10 (1955), 545-562.

No se trata de exponer el pensamiento rosminiano, sino sólo de enfocar una significación teorética muy frecuente en sus obras. Rosmini ha superado la dialéctica hegeliana de los opuestos, valiéndose de una dialéctica de la perfectividad. Creemos que el verdadero tema principal de una especulación actual consiste en la posibilidad de

concebir una unitariedad dinámica: Rosmini comprendió que no se trataba de un mero problema de dialéctica, y superó el gnoseologismo. La superación del devenir y la liberación de la idea (filosóficamente más auténtica) de lo *dinámico* es el segundo paso triunfal de Rosmini en este punto; así recobra el tema de la unitariedad dinámica como tema de la unidad orgánica o activa del ser. El objetivismo es indispensable para constituir el pensamiento como relación. Esta es la primera adquisición de Rosmini: el pensamiento está frente al ser en cuanto que es constituido tal por el ser: no son ya, pues, dos elementos, sino una unidad de pensamiento y ser. Se trata de un problema de unidad, que nace de una tesis de relacionalidad. Rosmini advierte que el problema de la multiplicidad no es ni el primer aspecto ni el más amplio del verdadero problema de la unidad. Por otra parte, no es lo mismo "dinamicidad" que "devenir", sino precisamente lo contrario. Todo el problema desemboca, por último, en una dialéctica del amor. La razón de la dialecticidad (i. e., del perpetuo "reenvío" al ser) es la síntetización; su explicación es la perfectividad y el amor (una "amabilidad" del ser, que lo hace perfectivo y perficiente). Doctrina lógicamente inexplicable, pero profundamente existencial. Primacía del amor, como réplica a la primacía de la lógica. Y ese amor radica en la fuerza intrínseca del ser. *S. Gómez Nogales.*

CAPONE, G.: *Rosmini e l'Ontologismo*. GiordiMet, 10 (1955), 563-584.

La raíz del ontologismo es la doctrina de Parménides (el Ser, en toda su plenitud —el Uno-Todo— existe y es objeto del pensamiento); después, las Ideas de Platón. Plotino, seguido por San Agustín, pone el Entendimeinto divino en lugar de las Ideas (*Noûs* plotiniano=Logos cristiano, o sea el Verbo.) También para Rosmini, el Ser ideal es el Ser absoluto mismo: (Dios); identifica, pues, el Principio ontológico (Dios) con el Principio gnoseológico (el Ser ideal), y ésta es precisamente la tesis fundamental del ontologismo. Aquí se transcribe la prueba rosminiana de la existencia de Dios, "a priori", paralela a la de S. Agustín, a la de Descartes, al argumento ontológico con los retoques de Leibnitz. En la segunda parte de este artículo se establece un parangón entre la doctrina de Rosmini y la de Gioberti acerca del objeto de nuestro pensamiento; para ambos es "el Ser inteligible", un Ente ideal, una Idea. Sólo que para Rosmini es la idea del posible; para Gioberti, la idea del Ente real, realísimo, creador de todos los seres. Tanto para Rosmini como para Gioberti, el principio ontológico y el gnoseológico se identifican. Sin embargo, ambos filósofos afirman también que de hecho, para nosotros los hombres, no hay coincidencia perfecta e identidad entre estos dos principios (por la limitación de nuestra mente). Dos afinidades más, en el problema sujeto-objeto, y en la tesis "el ser ideal es la luz que ilumina y forma nuestro entendimiento" (Rosmini) o "El Ente crea lo existente" (Gioberti). Para concluir: Rosmini y Gioberti empalman con la tradición agustiniano-platónico-eleática, o sea ontologística (que no es lo mismo que panteística).
S. Gómez Nogales.

RIVA C.: *Soggetto, Persona, Io*. GiordiMet, 10 (1955), 659-670.

La realidad complejísima del hombre no puede reducirse a esquemas fijos. Sin embargo, los límites de nuestra razón ante la psicología humana no han de ser motivo para calificar de irracional o arracional lo que no conocemos. Usemos mejor la palabra misterio, pues ya se ha perdido el miedo a usarla. Al hablar de "Sujeto. Persona, Yo", no nos referimos sólo al hombre, sino a todo aquello a lo que se puedan aplicar tales conceptos. *Sujeto*. No es cierto que Rosmini deje en la penumbra al sujeto por atender exclusivamente al objeto. El sujeto, como realidad sustancial, es para Rosmini "un ser sensitivo en cuanto que contiene en sí un principio activo supremo". (Hay tantas especies de sujetos cuantas son las especies de sentimientos. "Dios es un sentimiento máximo".) En la Teosofía, restringe más el concepto de sujeto, aplicándolo sólo a los seres inteligentes. *Persona*. Según la definición rosminiana, es un "sujeto inteligente... un individuo substancial, inteligente, en cuanto que contiene un principio activo, supremo e incomunicable". Con otra terminología, la naturaleza constituye el contenido de la persona, mientras que la relación subsistente de jerarquía entre los elementos constitutivos del ser inteligente es el constitutivo formal. *Yo*. Es para Rosmini la afirmación de la propia conciencia. El Roveretano no confunde conciencia con persona: el sujeto o la persona existen desde el primer momento en que comienza a existir el ser inteligente. La conciencia brota después. Conciencia directa y refleja:

de ésta al *Yo*, el paso es cortísimo: el hombre se encuentra a sí mismo. El *Yo*, así entendido (como afirmación de la propia conciencia), puede ser múltiple en un individuo.

S. Gómez Nogales.

ROURE M. L.: *La lógica di Rosmini in confronto alla logica aristotelica*. GiordiMet, 10 (1955), 671-676.

Se ha subrayado con frecuencia que la lógica rosminiana depende mucho de la metafísica. Esta dependencia es cierta, pero puede admitir un sentido más o menos amplio. Para resolver esta cuestión, confrontemos la lógica rosminiana con la aristotélica, a fin de precisar hasta qué punto coinciden. Rosmini propone una lógica menos formal que la de la tradición escolástica, y reprende a Aristóteles por haber analizado exclusivamente la forma del raciocinio. No obstante, admite que el objeto propio de la lógica consiste en la estructura formal del pensamiento, pero añadiendo que la determinación de esta estructura no puede hacerse sin un previo análisis de las formas concretas del discurso. Si la lógica es puramente formal, desde el momento que es abstracta, será siempre incompleta. Se impone que el lógico que quiera construir una lógica real, tome en consideración la realidad. El "Organo" aristotélico, con su exclusivismo formal—v. gr., incluyendo el silogismo sofístico, el retórico y el poético entre los géneros del silogismo—ha contribuido a dar la sensación de una dialéctica desenfrenada y hueca. Es necesario volver a una concepción más real de la lógica, introducir en la lógica las "reglas medias", es decir, reglas particularizadas según su objeto, además de las reglas universales que veníamos usando. Rosmini no es contrario a Aristóteles; su crítica insiste más bien en una simple tendencia del Estagirita.

S. Gómez Nogales.

SCHIAVO C.: *La "Logica" del Rosmini e la "Grammar of Assent" del Newman*. GiordiMet, 10 (1955), 677-696.

La "Lógica" de Rosmini es dura de leer, pero, al terminarla, las cosas cambian: se ha hecho una adquisición preciosa. Rosmini tiene "demasiado vigor" lógico; Newman, "poco vigor". Rosmini es minucioso, sutil, acuciante. Newman, en cambio, resume todo su mundo interior en la célebre frase de S. Ambrosio: "Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum". La lógica es necesaria, pero no suficiente. En esto están de acuerdo los dos grandes filósofos. La "Logica" de Rosmini, impregnada de sistemática clásica y escolástica, se propone armónicamente el problema del ser y conocer, sujeto-objeto..., etc. La "Grammar of Assent" de Newman huye toda sistemática, toma siempre como punto de partida observaciones, hechos, datos, cosas aceptadas por todos... Sin embargo, ambos filósofos concuerdan en que se da en nosotros la exigencia absoluta de *la verdad*. Algunos paralelismos rosmini-newmanianos: El círculo sólido de Rosmini (conocimiento de lo particular mediante la noticia virtual del todo, y vuelta al todo desde lo particular) se realiza en el sentido de ilación del filósofo inglés. Las leyes de la naturaleza no son más que "indicios" del orden intrínseco del ser, que, al ser *integrados* por la mente, forman las grandes síntesis científicas, filosóficas, religiosas. Los dos filósofos sienten predilección especial por las demostraciones *desde lo intrínseco*, que revelan la conformidad de nuestra naturaleza con el orden intrínseco del ser (la naturaleza está envuelta de verdad). En ambos, es considerable el papel que desempeña el sentimiento en orden al asentimiento racional.

S. Gómez Nogales.

SCIACCA M.: *Il principii della matafisica rosminiana*. GiodiMet, 10 (1955), 697-721.

Hay pensadores que exponen ideas antiguas con terminología nueva, y otros que intuyen ideas nuevas y las exponen con terminología antigua y aun vieja. De éstos es Rosmini, y aún lo estamos descubriendo. El problema de Rosmini no es el del conocer, sino el del primer principio constitutivo del ser inteligente; esto es, una metafísica del hombre, y no del ser real en cuanto real (ya que esto no significa nada). Este punto de partida es ya una declaración de guerra al gnoseologismo. Las percepciones intelectivas rosminianas (como ha comprendido bien Carabellese) difieren de los juicios sintéticos *a priori* kantianos "por el valor originario de la forma", que no es un "transcendental" o categoría, sino una intuición originaria del ser bajo la forma de la idea. La forma, que es ante todo esencia del ser, como tal, antes que elemento *a priori* del conocer, es acto objetivo constitutivo del ser inteligente, y válido por sí mismo, onto-

lógicamente, con anterioridad a toda percepción intelectiva. La idea del ser, por tanto, precede, ontológica y cronológicamente, al juicio. El ser objetivo, de suyo, no tiene ningún límite, pero, frente al ente real, toma unos límites relativos a la mente que lo contempla. Sólo Dios puede concebirse existente prescindiendo de una mente exterior a Él, que lo piense. El hombre es síntesis de lo finito y lo infinito, de la existencia finita y del ser infinito como idea. De aquí el desequilibrio: la idea se adelanta a la existencia y la pone como en tensión hacia el Infinito. Así se explica la inquietud de este "ser dialéctico" por esencia, que es todo hombre. Existir es sentimiento. Existe el ente que se siente. En el hombre, la existencia es sentimiento de sí, sentirse y sentir; y el sentir lo otro o lo real es hacerlo existir. Siguen algunos párrafos sobre el concepto rosminiano de persona, yo, alteridad, objeto, sujeto. Por último, Dios, Sujeto supremo y Objeto absoluto, fontal. *S. Gómez Nogales.*

TUROLLA E.: *Di un Platonismo essenziale nella filosofia di Antonio Rosmini.* GiordiMet, 10 (1955), 722-738.

El aspecto del cielo durante la noche cambiaría totalmente para nosotros si nos alejásemos de la tierra uno o dos años de luz, v. gr., en dirección a Sirio. Sirio iría adquiriendo para nosotros dimensión, medida...; más tarde, se nos haría inmenso. En la filosofía hay también un Sirio, una luz noética, a la que Rosmini llama idea del ser, y, después, ser ideal. A esta luz se iluminan todas las cosas y toman un perfil particular, que varía según la proximidad o alejamiento del ser ideal. Esta luz noética, no la producimos nosotros; la mente la encuentra, la descubre. Este único modo de explicar el hecho misterioso y portentoso del conocer tiene un nombre: "objetividad", y un maestro: Platón. Por los rasgos de platonismo, podemos distinguir dos Rosminis: el primero, antes de la publicación del "Nuovo Saggio"; el segundo, desde 1846, inmediato a la composición de la Teosofía. Su primer platonismo es más bien indirecto, de intuición, como cuando concibe la identificación de la luz con el ser. Pero la madurez del pensamiento rosminiano coincide con la posesión plena de los diálogos de Platón (segunda época) y de todo el problema platónico, que se refleja en los dos libros de su obra "Aristotele esposto ed esaminato". El punto de encuentro Platón-Rosmini está, sin duda, en las páginas de uno de los diálogos más potentes de Platón: *El Sofista.* En él se desarrolla la doctrina ontológica con toda plenitud. El ser, como si fuera vértice de una pirámide, cubre con su sombra a las ideas menores. El género, como un sol, en torno al cual giran las especies. Problema de lo uno-múltiple, del ser-no ser. La profunda identidad Platón-Rosmini radica en la doctrina de la objetividad y en la de la capacidad proyectiva del ser. Es perenne la vitalidad del platonismo, al menos en su núcleo metafísico. En Rosmini tenemos una demostración. Si nos fijamos en las diferencias generales en la manera de tratar el problema ambos filósofos, observaremos en Platón un pensamieno estupendamente implícito; el de Rosmini, en cambio, es pensamiento analítico explícito y determinado hasta las más remotas consecuencias. Es ley: la verdad se muestra siempre en formas genéricas, que se van especificando posteriormente, gracias a la experiencia o praxis especulativa. *S. Gómez Nogales.*

GRAY, C.: *La persona ed i soggetti collettivi nella filosofia del Rosmini.* GiordiMet, 10 (1955) 612-641.

La persona, según Rosmini, consta de un doble elemento: de una substancia individual o principio activo supremo e incomunicable, y de una relación subsistente concebida como conexión constitutiva ontológica o tendencia creciente a participar de entes colectivos, que al integrar al individuo en su propia personalidad jurídica y moral le confiere una nueva fuente de derechos y obligaciones personales. De esta manera la realidad se despliega constantemente según su propia ley natural en la relación activa subsistente a estructurarse en una colectividad de la misma especie. Con esto, la personalidad jurídica viene definida como forma de una colectividad, no en el sentido de una máscara superpuesta a los individuos, sino como *principium essendi* o entelequia de los mismos. Como en la sensación, junto a la pasividad de los cuerpos extraños, se advierte la fuerza de un principio propio subsistente, y del contacto de ambos surge el principio de la comunicación de las sustancias, de la misma manera se puede establecer el principio de la comunicación de los individuos como sustancias subsistentes vinculadas con un nexo físico moral al sentirse como términos externos

en el ámbito de la persona. Así se realiza la comunicación de las sustancias y la participación de las mismas en una personalidad social que no destruye su personalidad individual. El complejo, pues, de las relaciones existenciales de la subjetividad humana colectiva se rige por una doble ley: interna de afecto y comunidad de intereses, y externa o de ejecución complementaria de la interna. Tanto la persona individual como la colectiva poseen derechos inalienables, que no pueden quedar ni al capricho del individuo ni al de la comunidad. La renuncia a cualquiera de estos derechos lleva consigo la propia sanción natural. *S. Gómez Nogales.*

FABRO, C.: *Aporia e problemática del pensiero rosminiano.* DivTh, (P) 69 (1956) 361-371.

El primer centenario de la muerte de Rosmini y el aproximarse de este centenario ha traído un florecimiento extraordinario de los estudios rosminianos. El "espiritualismo cristiano" y destacadamente M. Sciacca están a la cabeza en este movimiento. La seriedad del método de la mayor parte de esos trabajos invita a su lectura atenta y a su libre discusión para aclarar un pensamiento, que en su primera aparición histórica era tal vez demasiado nuevo y complicado para permitir un juicio válido y definitivo. Después de recoger cuidadosamente los resultados positivos de estas investigaciones, que se refieren al estudio de las fuentes del pensamiento rosminiano y a la estructura teorética de la esencia del ser, se proponen algunas dudas sobre esos dos aspectos. En particular, se proponen perplejidades acerca del gran problema de la interpretación del ser, que el propio Rosmini dejó ambiguo y que los autores ahora lo han complicado de una y otra parte. La ortodoxia del pensamiento rosminiano depende en última instancia de esta cuestión: ¿este pensamiento está en continuidad —como se afirma en esos trabajos—con la línea del pensamiento tradicional, es decir, es resoluble sin más en una forma de agustinismo? ¿O tal vez el ente rosminiano no es más bien un compromiso ambiguo—aunque de buena fe—entre la trascendencia cristiana y la inmanencia del pensamiento moderno? Hay que aclarar un punto que permanece siempre oscilante en Rosmini y no sólo en él: ¿qué es ese *ser* del ente, que viene llamado la forma, el acto del ente, y que viene presentado en el nivel de máxima abstracción como del todo indeterminado? Se ha excluido el sentido del ser hegeliano, y está bien. Se ha apuntado mejor al ser escotista y suareziano. Tal vez apunta a un ser existencial en el que se pierde la verdad del ser, como sucede en todo el subjetivismo moderno hasta Nietzsche, el marxismo, el neopositivismo e incluso el existencialismo de Sartre. Rosmini está en esa dirección, ha visto el peligro de alguna manera y ha tratado de salir de él con el pistoletazo que representa esa su intuición del ser. La conclusión de importancia decisiva es que urge ir, ante todo, al estudio directo y comparado de las fuentes del pensamiento rosminiano y después a la compilación del *Index rosminianus.* *J. Gerardo.*

DE WILT, A., S. I.: *Bibliotheca Balmesiana.* Analecta Sacra Tarraconensia XVII (1954, publicado en 1956) 101-115.

Puesto que un holandés nos hace el obsequio de añadir una nueva bibliografía a las que ya existían sobre Balmes hay que notar lo siguiente: en Roma, varios años después de 1948 (cuando se conmemoró en España el centenario balmesiano y se publicaron bibliografías) pudo consultar su contenido con los catálogos de grandes bibliotecas de Roma y Holanda, prolongando la lista en cuanto le fué posible hasta el año 1955. Este trabajo es, pues, un complemento (y ocasionalmente una corrección modesta e imparcial) a las bibliografías balmesianas que se publicaron en España entre 1927 y 1948.

Añadamos por nuestra parte que este interesante complemento bibliográfico tampoco es completo. Se omite, por ejemplo, lo siguiente: J. ROIG GIRONELLA, S. I.: *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana,* "Pensamiento" 4 (1938) 405-431; B. de RUBI, O. F. M. Cap.: *Escepticismo objetivo de Jamie Balmes* "Pensamiento" 4 (1948) 5-22; las conferencias anuales promovidas en honor de Balmes por el Ayuntamiento de Vich y publicadas aparte desde 1948 en adelante.

A pesar de esto, hemos de reconocer que el autor de este artículo bibliográfico ha contribuido eficazmente a la bibliografía balmesiana y que hemos de estar agradecidos a su aportación con la que habremos de contar de hoy en adelante cuando hablemos de Balmes. *J. Roig Gironella.*

ALLUNTIS, FELIX: *La ragione vitale e historica di José Ortega y Gasset*. RivFilNeosc, 47 (1955) 625-641.

El propósito del autor es exponer el raciovitalismo de Ortega y Gasset, ateniéndose estrictamente a los textos, para que no se le diga que habla sin fundamento. Para Ortega la razón abstracta, con la que han operado hasta ahora todos los filósofos racionalistas desde Grecia hasta el presente, es inepta para aprehender la verdadera y única realidad, que es la vida fluyente, inestable y cambiante substancialmente. Hay que sustituir esta razón por la razón vital e histórica. La razón *vital* es lo mismo que la vida humana. La vida es un continuo hacerse, proyectar su trayectoria, elegir su ser entre las infinitas opciones posibles de cada momento: éste es el verdadero ser y fuera de él no hay otro. La razón *histórica* consiste en observar la trayectoria fluyente de los individuos, de las sociedades y naciones, y establecer la línea que han seguido sin haber podido seguir otra: porque cada tramo de la vida es secuela del anterior y encuentra en él su razón suficiente. La razón abstracta, con que hasta ahora han operado los filósofos racionalistas, no nos da realidades algunas, sino conceptos vacíos, que hay que rellenarlos con conceptos llenos y concretos. Nos da fórmulas algebráicas, cuyos símbolos hay que sustituir por conceptos que no signifiquen identidad o permanencia del ser, sino mero fluir de la vida. El perspectivismo consiste en que la verdad no es la misma para todos, ni para uno mismo en diversos tiempos, ni en sí misma, porque es en sí diversa e inestable. No quiere llamarse *relativista*, antes refuta enérgicamente el relativismo pero esto lo hace para ser más puramente relativista. El relativismo clásico de la física decía que el movimiento era relativo en cuanto a la determinación de cuál es el móvil que se mueve, pero suponía que había un movimiento absoluto y espacios reales absolutos, con respecto a los cuales había movimiento: él no quiere que haya nada absoluto y por eso rechaza la denominación de relativista. La *verdad* para él no es conformidad de la mente con la cosa, ni correspondencia de mi pensar con un objeto, sino que consiste sencillamente en la perspectiva de cada uno, que ni es una misma para todos ni para cada uno en diversas circunstancias. De aquí se deduce que jamás llegamos a una verdad definitiva e inmutable en nada, ni siquiera en los primeros principios. Todo es fluir y vivir: el hombre mismo no tiene nada de permanente y fijo: es sólo fluir vital. Ciertamente que además del hombre se dan otras cosas: pero ni se perciben ni tienen valor sino por el hombre. En algunas obras dió Ortega esperanzas de que reconocería a un Dios personal, pero en sus escritos posteriores lo rechaza. La entidad radical es la vida, el hombre: Dios mismo no es sino un hacerse, es historia. *J. Hellín.*

MANCINI, ITALO: *Sistema e Ontologia in G. Marcel*, RivFilNeosc, 47 (1955) 642-661.

Dos preguntas se hace el autor: ¿tiene Marcel un sistema doctrinal expositivo? ¿Tiene un sistema metafísico explicativo? El P. Troisfontaines, en sus dos gruesos volúmenes dedicados a la filosofía de G. Marcel, responde afirmativamente a ambas preguntas. Mancini va a hacer la crítica de estas respuestas.

Niega primeramente que en Marcel haya algo que se parezca a una concepción u ordenamiento sistemático de ideas. Su sistema no es panorámico o global, sino que consiste en espirales limitadas, en segmentos mobilísimos. Si sobre estas cosas dispersas se quiere hacer una teoresis, será una teoresis sobrepuesta, pero no la teoresis del autor. En cuanto a la metafísica, dice Troisfontaines que el principio ordenador y su trayectoria explicativa es ir "de la existencia al ser a través de la objetivación". Mancini, por el contrario, dice que la trayectoria ideológica de Marcel es "ir del ser o de la Metafísica a la soteriología, al concretismo". Concede a Marcel un dominio poderoso de la palabra, y de los análisis finos, copia de metáforas, mensaje cultural y espiritual; "mas no se hable de metafísica en modo alguno". La dialéctica ascendente de Marcel se revela como antimetafísica así en su intención como en su método. Mística humanística y literatura, sí; metafísica no. *J. Hellín.*

BAUSOLA, ADRIANO: *La metafisica dell'intenzionalitá morale di Renato Lazzarini*. RivFilNeosc, 48 (1956) 252-266.

Lazzarini en su obra "Intenzionalitá e instancia metafísica" (Roma 1955 481 pp.) pone en acción toda su metafísica. Su sistema se puede caracterizar como "Gnoseología crítica y como metafísica problemática". Su posición gnoseológica es de tipo kantiano, y a pesar de esto, tiende a recuperar una metafísica realista de carácter hipotético y

problemático. El medio para obtener esa meta es el análisis de la intencionalidad o de las tendencias esenciales de nuestra acción. Es propio de la intencionalidad referirse a otra cosa, y así su análisis nos conducirá a ese otro al cual apunta. El resultado de este análisis es el descubrimiento de la moral, en la cual es fundamental el significado de nuestra existencia. Esta moral no puede estar formulada sino en tono hipotético. Sin embargo, esa moral tiene en cada hombre la suficiente eficacia para llegar a una opción, que sea pura y libre de todo condicionamiento psicológico o histórico, y de toda suerte de imposiciones que provengan del objeto conocido. El sabor blondeliano no se puede ocultar. A Dios no se le puede alcanzar por una dialéctica teorética, sino solamente por el método fenomenológico, por el análisis de la tendencia, y esa fenomenología terminará en una opción definitiva de admitir el No-relativo, el Absoluto. Bausola reconoce los méritos de ingenio, observación, sinceridad y vitalidad de la obra presente; pero la juzga incompatible con la verdadera filosofía. *J. Hellín.*

TAGLIERO, G.: *Il pensiero filosófico di Augusto Conti,* Salesianum 18 (1956) 3-48.

Augusto Conti (1822-1905), profesor de Historia de la Filosofía en las Universidades de Pisa y Florencia, es uno de los pensadores católicos italianos, que ha sido víctima, con otros muchos—como F. Acri, Fornari y G. Allievo—de la omisión y de la crítica más severa por parte de la historiografía idealista de la primera mitad de siglo. El autor pretende revalorizar su figura filosófica, examinando los principales cargos que se le han hecho. La primera acusación que se le hace es de dogmatismo. Sin embargo, Conti fundamenta acertadamente su filosofía en una epistomología crítica que toma la evidencia como criterio válido de verdad y fuente segura de certeza. Trata después de probar la objetividad de nuestro conocimiento, apelando a esta evidencia en nuestra experiencia interna y externa. Todo esto demuestra claramente que Conti, lejos de partir de un dogmatismo afilosófico y timorato, plantea desde sus fundamentos el problema filosófico con toda la profundidad y valentía requerida en aquellos difíciles tiempos de "Resorgimento". Lo esencial de la filosofía del profesor italiano se expone en la segunda parte del artículo. A. Conti tiene espíritu de artista, por eso pudo ser llamado por L. Magi "il filosofo dell'armonia". Todo en él cede ante esta realidad de una armonía perfecta, de un orden universal. La originalidad de Conti reside en la centralización de su sistema en la *idea de relación.* Relación trascendental que armoniza todas las cosas entre sí y con su Creador, y que hace de la misma Historia de la Filosofía una aurora progresiva de la "filosofía perenne". Verdad es que esta preocupación estética de su filosofía se sobrepone a veces a la precisión de los conceptos y hace que adolezca de cierta vaguedad. En esto se han fundado los idealistas y otros historiadores del pensamiento italiano para tacharle de "místico", pero sin suficiente justificación. Acompaña al artículo una extensa bibliografía sobre la obra del profesor Conti. *B. P. Argos.*

MURTI, T. R. V.: *Buddhism and Contemporary Indian Thought.* RevIntPhil, 10 (1956) 299-314.

Bastantes pensadores indios contemporáneos han intentado interpretar al Budismo y estimar su influjo en el pensamiento indio. El Brahmanismo y el Budismo no son sino especies del mismo género. Tanto el uno como el otro, a través de una severa disciplina espiritual, por medio de una intuición no discursiva, pretenden llegar a un estado universal (Brahman, Nirvana), en que cesa todo conflicto y reina la armonía. Pero mientras la filosofía hindú suscribe la noción de realidad como son sustancial y permanente, las escuelas budistas rechazan la realidad del alma y conciben lo real como un hacerse. Además, el Budismo, no creyendo en la revelación de los Vedas se basa sólo en la razón. Su fundamento es la autonomía de la moral (Karma). El Buda, lo mismo que Kant, tomó como punto de partida el acto moral, la libertad inmanente que el hombre siente en sus esfuerzos para mejorar su condición. En cambio, el fundamento del Brahmanismo es la conciencia de lo divino y su meta es la deificación del hombre, con lo específico de que el hombre no descubre a la deidad por sus propios esfuerzos, sino que la deidad se descubre a sí misma al hombre. Aunque ha habido influjo mutuo entre el Brahmanismo y el Budismo, sin embargo, es preciso recordar el dinamismo inherente a cada sistema, que le hace desarrollarse según ciertas líneas. Si el pluralismo inicial del Budismo se convirtió en un absolutismo radical en el Mahayana, esto se debe no sólo al influjo del pensamiento de los Upanishads,

sino también al hecho de que el teísmo entró en el Budismo implícitamente por la personalidad del Buda. Comparando el Vedanta con el idealismo budista se ve que se puede acercar al mismo Absoluto por distintos caminos. Puede ser muy provechoso para el mundo actual este mosaico de la cultura india en que se reconcilian varias clases de religiones y filosofías por su unidad esencial. *J. Gerardo.*

RAJU, P. T.: *Philosophical Trends and Activities in Twentieth-Century India.* RevIntPhil, 10 (1956) 266-284.

La crítica occidental empezada por los misioneros cristianos ha ejercido gran influjo en la filosofía india del siglo xx. Se echaba de menos principalmente una base para la actividad ética. Al mismo tiempo, la India necesitaba de una actividad política para conseguir la independencia. De ahí que Tilak lanzó su nueva interpretación de la Bhagavadgita dando una mayor importancia a la acción. La actividad filosófica no se limita a publicar, traducir y exponer los textos clásicos filosóficos. La filosofía comparativa que está en boga empezó en la India. Aunque la excesiva adhesión a las tradiciones religiosas prohibe una filosofía independiente y constructiva en la India, hay pensadores originales y creadores como Radhakrishnan, Ghose, Das y Tagore, que destacan por su fusión de la religión india con el pensamiento occidental. El autor, siguiendo la mente de Radhakrishnan, aboga por un humanismo crítico-integro que sea una filosofía adecuada del hombre. La conciencia del hombre es como un telescopio que se puede tirar hacia fuera, hasta un límite que es la materia, y hacia dentro hasta otro límite que es el espíritu. Todos los hombres se encuentran entre estas dos realidades, cuyas fuerzas atractivas provocan la lucha ética, en la que la materia constituye el campo de la actividad ética, y el espíritu el origen de la inspiración para los valores éticos. Dios o el Espíritu no es una entidad que exista fuera de la mente del hombre. El hombre tiene que encontrar a Dios en su propio corazón—el límite de su profundidad interior—. No sabemos cómo el Espíritu sacó la materia de sus entrañas, pero es evidente que la materia ha alcanzado gradualmente la capacidad de introspeccionarse. Sea justificada o no la crítica occidental de la filosofía tradicional india, los pensadores indios están reaccionando con una nueva perspectiva filosófica, en la cual el hombre ocupará la posición central que hasta ahora por lo visto había perdido.
J. Gerardo.

SASTRI, P. S.: *Trends in Contemporary Indian Thought.* RevIntPhil, 10 (1956) 285-298.

Empezando con Radhakrishnan, a quien se deben los comienzos del pensamiento moderno en la India, el autor expone la doctrina filosófica de unos quince pensadores indios contemporáneos comentándolos uno por uno y así indicando cómo el humanismo espiritual de Mahatma Gandhi ha influído en la esfera de la filosofía. Al final insinúa su propia epistemología y termina con un breve análisis de la naturaleza de la experiencia estética. Los autores analizados son: Radhakrishnan (iniciador del pensamiento moderno de la India), Aurobindo Ghose (gran pensador, místico y santón de los tiempos modernos, de gran influjo), S. K. Maitra, R. D. Ranade (también místico y de la tradición del Advaita), P. T. Raju (que describe su propio sistema como "humanismo crítico integral"), D. M. Datta (quien cree que la mente humana finita no puede alcanzar una visión adecuada y exhaustiva del universo entero), A. R. Wadia (idealista pragmático). G. R. Malkani (perteneciente también a la tradición del Advaita). T. R. Murti, H. Bhattacharya, S. N. Dasgupa, Ras-vihary Das (representa un tipo de reacción contra todas las formas de absolutismo), y finamente el propio P. S. Sastri, que escribe. *J. Gerardo.*

LAUTH, R.: *Versuche einer existenzialistischen Wertlehre in der franzoesichen Philosophie der Gegenwart.* ZeitfphF, 10 (1956) 244-278.

El ensayo se realiza concretamente sobre la teoría de P. Sartre y la de Raimundo Polin (profesor en la Facultad de Letras de Lille), y en la hipótesis confesada de que tras notables esfuerzos haya tenido el autor la suerte de captar el sentido exacto de lo que esos dos existencialistas piensan sobre el particular. La tesis fundamental, de que parte Sartre para su doctrina de los valores, es que la existencia humana se origina en una negación del ser. El resultado es un poco pobre. Se ve fácilmente que Sartre, cuando escribió su obra fundamental (*L'être et le Néant*), estaba muy poco familiarizado con los problemas específicos de la Ética, muy adelantada desde

Kant. La Etica, que anuncia al fin de esa obra, no ha aparecido. *L'existentialisme est un humanisme* no representa sino una humanización artificial de su sincero nihilismo primitivo, lograda sólo a costa de sofismas y de afirmaciones indemostradas. Se podría relacionar a este respecto a Sartre con Fichte y demostrar fácilmente que la tesis fundamental de Sartre no es sino una versión laica del trascendentalismo fichteano, por lo demás en forma muy insuficiente. Lo positivo que queda de Sartre en esta materia es que toda valoración se origina fundamentalmente en una "posición de valor" *(Wertsetzung)* y en la voluntad infinita de Descartes, la cual tiene que brotar según Sartre de la anihilación. Pero, después de todo, estas dos ideas representan un progreso notable frente al materialismo fenomenológico de los valores, triunfante hoy en Alemania y elaborado últimamente por N. Hartmann, por no hablar de los intentos de dar a los valores un fundamento sociológico. Se trata, pues, de una vuelta a aquella filosofía, que comenzó la primera a comprender la genuina esencia del bien, es decir, a la de Descartes, Rousseau, Kant y Fichte. La axiología de Polin se estudia en su ora principal (*La création des valeurs*), ed. 2.ª (1952), completada con los dos trabajos de 1945 (*La compréhension des valeurs*) y de 1948 (*Du laid, du mal, du faux*). Viene caracterizada en su moral como cinismo guarnecido y ataviado, que se deshace en cuanto se considera la objetividad del bien. Bien que Polin ponga a Stalin sobre el pedestal mientras está teorizando a suficiente distancia, pero sería muy triste que fuese tan lejos que arrojase a la calle un niño moribundo para no dejar una *soirée* interesante. *J. Gerardo.*

ARDLEY, G. W. R.: *Prolegomenon to any natural science which can be called philosophical.* TheMoSch, 32 (1955), núm. 2, 101-113.

La naturaleza puede ser estudiada científicamente de cuatro maneras: teológicamente, a la luz de los principios metafísicos, desgajada de la jerarquía de los seres y de toda metafísica o, a lo más, asociada a una pseudometafísica, o, finalmente, a través de las transformaciones de las categorías kantianas. Sólo la primera y la segunda son verdaderas ciencias, las dos últimas son meras construcciones humanas. La *philosophia perennis* considera a todas las ciencias formando una jerarquía continua y dependientes unas de otras. La distinta naturaleza de las cosas es la que permite la diversidad de las ciencias. Platón fué el primero en descubrir esta jerarquía, pero sacrificando los rangos inferiores a los superiores. Atistóteles restauró la dignidad de los órdenes inferiores sin suprimir su subordinación a los superiores, e impuso su pensamiento a los filósofos griegos posteriores, a los romanos, judíos, árabes y cristianos. Las ciencias fueron decapitadas de la jerarquía de los seres, principalmente en el siglo XIV con el nominalismo, que propugnaba una independencia entre la fe y la razón. Esta dicotomía trajo como resultado la disociación de las ciencias, a través, sobre todo, de las teorías cosmológicas de Buridano y Oresmes. La escisión total se llevó a cabo en el siglo XVII con las ideas de Galileo. Tan sólo en las universidades españolas se conservó la jerarquía. Fuera de España se impuso el racionalismo y el pragmatismo. En el mismo siglo XVII se estructuró la última concepción de las ciencias, cuyo coronamiento en el siglo XIX fué el fenomenalismo y el positivismo. En esta última concepción se trata a la naturaleza como algo externo que yo puedo moldear para subyugarla mejor a mis fines. Esta visión utilitarista quiebra al suprimir los fundamentos metafísicos de la ciencia, los únicos que pueden explicarla plenamente. La ciencia moderna presenta un viraje de acercamiento a la concepción aristotélica y desviación del sistema kantiano. *S. Gómez Nogales.*

DONDEYNE, A.: *L'historicité dans la philosophie contemporaine.* RevPhilLo, 54 (1956) 456-477.

Señalados, en un artículo anterior del mismo autor, el significado del término "historicidad" en la filosofía contemporánea, y el puesto central que la idea de "historicidad" ocupa en el pensamiento filosófico moderno, se responde en éste a dos cuestiones, íntimamente unidas entre sí, que suscita la precedente exposición: ¿es compatible la historicidad con la presencia de algo inmutable en el seno de la Historia?, ¿es compatible la historicidad con la afirmación de un absoluto, que trascienda la Historia? A la primera cuestión se responde, ante todo, que un rápido análisis fenomenológico enseña que no puede concebirse la misma historicidad sin un elemento permanente y universal, un "indudable existencial", que dice G. Marcel. Pero para

no caer en un nuevo historicismo, hay que determinar el contenido y alcance ontológico de este elemento permanente. Una simple descripción de la conciencia como encuentro, o un análisis eidético de la historicidad no bastan para determinar el significado definitivo de la existencia histórica: se requieren ulteriores determinaciones sobre el sentido y alcance de ese encuentro y su *lumen naturae*, una ontología de nuestro estar-en-el mundo y de nuestra participación del ser. Esto, que no es sino buscar la esencia del hombre, lleva a responder a la segunda cuestión: ciertamente la existencia histórica es compatible con la presencia de un Eterno que trasciende la Historia, con tal de que no se le conciba con conceptos resultantes del naturalismo empirista o del intelectualismo neo-kantiano. No hay incompatibilidad alguna cuando —como en el Cristianismo—ese Dios es Palabra y es Amor; y así su existencia y la libertad humana dejan de ser una antinomia insoluble, porque propio es de la Palabra interpelar, y con esto despertar la libertad ajena, y del Amor liberar para amar, ya que el Amor no ama sino haciéndose amar. *A. Fabrat.*

CRONICA

Sociedad Española de Filosofía.

ESPAÑA

Los días 30 de enero y 20 de febrero se celebraron las dos sesiones científicas de esta Sociedad correspondientes a dichos meses. En la primera disertó brillantemente el profesor don Oswaldo Market sobre "El saber filosófico y su historicidad". Después de unas consideraciones en torno al concepto usual de historicidad se plantea el problema fundamental de la ponencia: si el saber filosófico es histórico de suyo o sólo lo es *per accidens*. Propuestas y examinadas las tres posiciones posibles ante este problema, el autor acepta la tercera, que defiende que el acto sapiencial es verdadero en la medida que cumple las condiciones implícitas a todo saber, esto es: la verdad existe en un sistema verdadero que abarca variedades históricas, causadas no *per accidens*, sino por el ejercicio del *Logos*. En la segunda disertó eruditamente don Alfonso Candau sobre el tema "La Filosofía y su Historia". Después de señalar por qué la filosofía es histórica, el señor Candau mostró cómo la integración del pasado filosófico se hizo largo tiempo en el ejercicio mismo del pensamiento, y cómo al perderse el sentido de la tradición y al arruinarse el esquema elemental de la historia de la filosofía vigente desde Descartes hasta Kant el problema se plantea explícitamente con extraordinaria agudeza. Desarrollado el problema, el ponente hizo resaltar la tendencia a armonizar los dos aspectos de la historia, lo estrictamente histórico y lo sistemático. Intervinieron en la discusión el señor Marquet y el P. Martínez Gómez.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Como clausura de las conmemoraciones del centenario de Menéndez y Pelayo se celebraron en este Instituto el 23 y 24 de enero una serie de conferencias, la última de las cuales pronunciada por el doctor don Joaquín Carreras Artau, catedrático de la Universidad de Barcelona, versó sobre "La aportación de Menéndez y Pelayo a la Filosofía española". El 25 del mismo mes disertó el R. P. Andrés Hayen S. I. sobre el tema *Blondel: la personne et l'univers dans le "Vinculum substantiale" et la distinction du pneumatique et du noetique*.

Del 14 al 28 de marzo se ha desarrollado, en el mismo Instituto, un ciclo de cuestiones selectas de Filosofía con el siguiente programa: R. P. Luis Lamolla, S. I. profesesor de Criteriología en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Cugat del Vallés: *El a priori de Kant y la Filosofía escolástica;* R. P. Juan Roig Gironella, S. I. profesor de Ontología en la misma Facultad: *El interesante problema de la certeza moral*, y *Síntesis de la Filosofía;* Rdo. Dr. Juan Ventosa, pbro, profesor de filosofía en el Seminario Diocesano: *La prudencia, virtud de las iniciativas y de las responsabilidades;* Don Frascisco Solano, doctor en Filosofía e ingeniero industrial: *La Ciencia actual desde el punto de vista ético*.

Premio March para una obra filosófica.

Un premio de la fundación March, dotado con medio millón de pesetas, ha sido otorgado al catedrático de la Universidad Central, D. Leopoldo Eulogio Palacios, para organizar un trabajo acerca del límite y organización de los saberes (1957-1958), comprometiéndose a realizar "un cuadro de ciencias distinto de los ya existentes, tanto por su fundamentación epistemológica como por su resultado objetivo".

Otras actividades y conferencias filosóficas.

Con motivo de la Solemnidad de Santo Tomás de Aquino se celebró un acto académico en la Facultad de Filosofía de Alcalá, S. J. en la que disertó en R. P. Guillermo Fraile, O. P. sobre el tema: *Empleo instrumental y analógico de la Filosofía en la Teología, según Santo Tomás*. En brillante síntesis histórica presentó el P. Frai-

le el esfuerzo llevado a cabo por la escolástica de los siglos XII y XIII y, en especial, por el genio del Dr. Angélico, al poner al servicio de la revelación la filosofía griega y, en especial, la síntesis aristotélica mediante su empleo instrumental y analógico.

En la Asociación de Escritores y Artistas Españoles disertó el P. Bernardo Monsegú, C. P. sobre: *Menéndez y Pelayo, filósofo.*

En el Colegio Mayor de Antonio Nebrija, el R. P. José M. Díez-Alegría, S. I. tuvo una conferencia sobre el tema: *El hombre en la filosofía de nuestro tiempo.*

En el Ateneo de Madrid disertó el catedrático D. Adolfo Muñoz Alonso sobre: *Actualidad y vigencia del pensamiento agustiniano,* y en el Ateneo de Córdoba sobre: *El pensamiento filosófico de Menéndez y Pelayo y la filosofía de la esperanza.*

Dos obras de Miguel de Unamuno en el Indice.

El 31 de enero de 1957 publicaba el *Osservatore Romano* el siguiente decreto: "SUPREMA SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO.—Decreto. Proscripción de libros.—Miércoles, día 23 de enero de 1957.—En la sesión general de la Suprema Sacra Congregación del Santo Oficio, los Eminentísimos y Reverendísimos Señores Cardenales, encargados de la defensa de lo que atañe a la fe y a las costumbres, recibido de antemano el voto de los Consultores, condenaron y ordenaron que se insertaran en el Indice de Libros Prohibidos estos libros escritos por Miguel de Unamuno:

1. *Del sentimiento trágico de la vida.*
2. *La agonía del Cristianismo.*

Además, los Eminentísimos y Reverendísimos Padres creyeron deber advertir a los fieles que también en otros libros del mismo autor se encuentran muchas cosas contra la fe y las costumbres.

Y así, el jueves día 24 del mismo mes, el Santísimo Señor nuestro Pío por la providencia divina Papa XII, en la audiencia concedida al Eminentísimo y Reverendísimo señor Cardenal Prosecretario del Santo Oficio, aprobó y mandó publicar la resolución a él referida de los Eminentísimos Padres.

Dado en Roma, en el Palacio del Santo Oficio, día 30 de enero de 1957.—ARTURO DE JORIO, Notario."

El mismo *Osservatore,* en el comentario que hace del decreto, insinúa las razones principales que han movido al Santo Oficio a una tan grave determinación y la especialidad del mónito, que ha incluído en el mismo decreto, y en el que pone en guardia a los fieles contra las lecturas de las obras de Unamuno, porque en no pocas de ellas están diseminados graves errores contra la fe y la moral.

El citado comentario termina con las siguientes interesantes palabras: "esperamos que el aviso, incluído en el Decreto del Santo Oficio, induzca a meditar seriamente a cuantos se han dejado engañar por quienes, en nombre de una pretendida superior convivencia de las varias concepciones de la vida, intentan poner en el mismo plano a las grandes luminarias del pensamiento católico español y al herético Unamuno. Hacemos votos por que, de esta manera, los católicos sean preservados del peligro que escritos de tal género representan para la fe.

ITALIA

Ha fallecido el profesor de la Universidad oficial de Milán G. E. Barié, que fundó el pasado año 1956 la revista *Pensiero,* y es autor de numerosas obras, en que brilla su tendencia "singularmente" idealista, enemiga de toda forma de fenomenología y de toda supervaloración de la historia.

SUIZA

A la edad de sesenta y ocho años ha muerto José Zürcher, S. J., autor de una revisión concienzuda del "Corpus Aristotelicum". A la luz de una hipótesis completamente nueva y original llevó hasta sus últimas consecuencias la orientación filológica de Jaeger, en su famosa obra "Aristóteles Werke und Geist", Paderborn, 1952; últimamente había examinado también el "Corpus Platonicum", según él falsamente atribuído a Platón, en su obra "Das Corpus Academicum", Paderborn, 1954.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

* De sus autores:

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La prudencia política*. 3.ª edición, 169 págs. Ed. Rialp. Madrid, 1957. 12 × 19 cms. Precio: 40 ptas.

RAMOS GANCOSO, EUGENIO: *Investigación ontológica. Tiempo. Espacio. Movimiento. La eternidad. La nada*. 171 págs. Vigo, 1957. 22 × 15 cms. Precio: 45 ptas.

De los editores:

* Arpem. Sacristía S. Matías, 14. Granada.

BALMES, JAIME: *Idea del ente*. Introducción y anotaciones de Antonio Aróstegui. Biblioteca filosófica del estudiante. Vol. 2, 64 págs. Granada, sin fecha. 15 × 11 cms. Precio: 6 ptas.

SANTO TOMÁS DE A.: *La existencia de Dios*. Introducción, traducción y anotaciones de A. Lobato, O. P. Bibl. fil. del estudiante. I. 34 págs. Granada, sin fecha. 15 × 11 cms. Precio: 3 ptas.

* Félix Meiner Verlag. Hochallee, 60. Hamburg, 13.

LEIBNIZ, G. W.: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Französischdeutsch. Der philosophischen Bibliothek. Bd. 253. 74 págs. Hamburg, 1956. 19 × 12 cms. Precio: 3,80 DM.

* Instituto británico. Almagro, 5. Madrid.

AARON, RICHARD I.; ACTON, H. B., etc.: *Contemporary british Philosophy*. Edited by H. D. Lewis: 501 págs. George Allen and Urwin Ltd. Londres, 1956. 14 × 22 cms. Precio, 35 s.

EVERETT GILBERT, K., and KUHN, H.: *A History of Esthetics*. Revised and enlarged by ... 613 páginas. Thames and Hudson. Londres. 1956. 21 × 14 cms. Precio, 35 s.

* Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

RUIZ-GIMÉNEZ, JOAQUÍN: *Derecho y vida humana*. 2.ª ed. 241 págs. Madrid, 1957. 21,5 × 15,5. Precio, 125 ptas.

* Edit. Gredos. Benito Gutiérrez, 26, Madrid.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *Manual de Historia de la Filosofía*. 2 vol., 465 y 435 págs. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1957. 20 × 14 cms. Precio, 240 ptas.

Ed. Herder. Av. José Antonio, 591. Barcelona (7).

HENRY, A. M., O. P. y un grupo de teólogos: *Iniciación teológica*. I Las fuentes de la Teología. Dios y su creación. 705 págs. Barcelona, 1956. 22 × 14,5 cms. Precio, 200 ptas.

LIPPERT, PETER: *Zur Psychologie des Jesuitenordens*. 2.ª ed. 144 págs. Freiburg, 1956. 19 × 12 centímetros. Precio, 7,80 DM.

* Librairie Arthème Fayard. 18 Rue du St. Gothard. Paris XIV.

BEAU DE LOMENIE, E.: *L'Eglise et l'Etat. Col.* "Je sais, je crois". 144 págs. París, 1957. 20 × 14 centímetros. Precio, 300 fr. fr.

CRISTIANI, MONS.: *Nos raisons de croire*. Col. "Je sais, je crois". 125 págs. París, 1957. 20 × 14 centímetros. Precio, 300 fr. fr.

DRIOTON, ÉTIENNE; CONTENAU, G.; DUCHESNE-GUILLERMIN: *Les Religions de l'Orient Ancien*. Col. "Je sais, je crois". París, 1957. 20 × 14,5 cms. Precio, 300 fr. fr.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
FreiZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfPhTh	Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).